البقري

أهداف الفلسفه الاسلاميه

الدكتور عبد الدايم أبو العطا البقري الأنصاري

أهداف الفلسفة الإسلامية

نشأتها وتطورها

١٩٤٨

بسم الله الرحمن الرحيم

عناصر البحث

تمهيد تاريخى

صفحة

الدور الاول

دور التهيئة لحركة فكرية دينية

الخوارج والشيعة

صفحة

الدور الثانى

دور الحركة الشبه فلسفية لاثبات الدين

ا ـ المعتزلة والمتكلمون

صفحة

١ — نظرية التوحيد

٢ ـ نظرية العدل

صفحة

ب — كلمة مقارنة فى نشأة المعتزلة والمتكلمين

الدور الثالث

دور الحركة الفلسفية الخالصة

إخوان الصفا ـ الكندى ـ الفارابى ـ ابن سينا

١ — اخوان الصفا

وهم يمثلون حركة المعتزلة مع صبغها بصبغة العلم والفلسفة

صفحة

٢ — الكندى

« وهو يمثل حركة المعتزلة مع صبغها بالصبغة الفلسفية »

صفحة

٣ — الفارابى

« وهو يمثل دور الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة »

كلمة مقارنة بين المتكلمين والفلاسفة وقانون كل

الدور الرابع

دور محاولة هدم الفلسفة بأسلوب علم الكلام

« وهو الدور الذى ظلل الشرق وبلاد الإسلام إلى الآن »

٥ — الغزالى

١ — البيئة السياسية لعهد الغزالى

٢ — البيئة الخاصة التى عاش فيها الغزالى

٣ ـ كيف حاول الغزالى هدم الفلسفة بأسلوب علم الكلام ؟ ؟

الغزالى وجهوده الفلسفيه

ا ـ الغزالى ودراسته للفلسفة

ب ـ الغزالى ونقده السلبي للفلسفة

م – نظرية السببية فى الاسلام

د ـ هل للغزالى آراء فلسفية خاصة ؟؟

الدور الخامس

دور انفصال الفلسفة من وحدة علم الكلام

٦ ـ ابن رشد وأثره فى إحياء الفلسفة

١ — شىء عن حياته وتعلمه

٢ — دراساته الفلسفيه

٣ — فلسفه ابن رشد وفلسفه المتكلمين

٤ — ابن رشد ودوره الايجابى فى الفلسفه الاسلاميه

الدور السادس «الاخير»

دور دراسة الفلسفة وشرحها وتلخيصها

«وهو الدور الذى قام به علماء المسلمين بعد الغزالى وابن رشد إلى الآن»

نهاية الفلسفة الاسلامية

تمهيد تاريخي

١ — من يخلف محمدا ؟

بعد موت محمد عليه السلام نبي المسلمين وقائد الإسلام وجد المسلمون أنفسهم أمام عقبة خطيرة حيث أن النبي لم يعين من يخلفه ، وحيث أنه لم يبين كيف يمكن أن يختار هذا الخلف ؟ ولهذا وبعد وفاته مباشرة اجتمع الأنصار قبل دفنه فى سقيفة بنى ساعدة بالمدينة ليقطعوا فى الأمر برأى فأدركهم من المهاجرين أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة الجراح

٢ — اختلاف الآراء فى خليفة محمد وحجج كل رأى

وهناك انقسم المجتمعون على أنفسهم وقد ظهر منهم بوضوح رأيان :

ا — رأى يقول به الأنصار وهو « إن الخليفة يجب أن يكون منهم فهم الذين آووا ونصروا ونشروا الدين وظلوا مع النبي حتى خضعت له جزيرة العرب »

ب — رأى يقول به المهاجرون وهو : إن الخليفة يجب أن يكون منهم ، لأنهم أول من آمن بالنبي ، وصبر على إيذاء قريش ، والعرب لا تدين إلا لقريش ، ولا تعرف هذا الأمر إلا فيهم .

واخيرا بويع أبو بكر زعيم المهاجرين ، إن طوعا وإن كرها . لم يكن

على بن أبى طالب حاضرا هذه البيعة ، لاشتغاله بتجهيز رسول الله للدفن فلما بلغه بيعة أبى بكر لم يوافق عليها وهنا وجد :

حـ ــ رأى ثالث يقول بالخلافة فى بيت بنى هاشم ، حيث أنهم أكرم بيت فى قريش ، وحيث أن النبى عليه السلام منهم ، ولهذا فالخليفة المختار : إما أن يكون العباس عم النبى ، وإما أن يكون عليا ابن عمه ، ولكن عليا أحق بها لأنه أسبق إلى الاسلام ، ولأنه زوج بنت الرسول

٣ — لماذا لم تتصارع هذه النظريات الثلاث أولا ؟

ظلت هذه النظريات الثلاثة تعلن عن نفسها ، إن ظاهرا وإن باطنا

نعم إن النظرية الأولى خمدت بعد حين (١) والنظرية الثالثة وجدت من عدل أبى بكر وعمر ، من شدة الثانى ماخدرها وسكنها

ولهذا عند ماتولى عثمان الأموى الخلافة بعد أبى بكر وعمر ،وجعل حكمه أمويا ، وأحيا العداوة القديمة التى كانت بين الأمويين والهاشميين قبل الاسلام ، وكان حكمه مشوبا باللين والضعف

٤ — لماذا ظهر هذا الصراع أيام عثمان ؟

نعم لكل هذه الأسباب وجد الرأى الثالث ووجدت النظرية الهاشمية العلوية ما حركها وأظهرها ، فتكونت الجمعيات السرية فى البلاد

---

(١) ابن ابى الحديد على نهج البلاغة ص ٢و٦

وانتشرت الدعاة فى الأمصار ، وأخذت تعارض عثمان حتى قتل فى عقر داره ، وهو يتعبد بين يدى الله ، بتلاوة آيه وقرآنه

٥ — افتراق الآراء بعد قتل عثمان

وبعد مقتل عثمان رضى الله عنه , افترق الناس ثلاث فرق أيضا :

ا — فرقة بايعت عليا .

ب — فرقة قامت ضده حيث اتهمته بمالأة قتلة عثمان ، وعلى رأسهم معاوية ابن أبى سفيان مؤسس الدولة الأموية .

حـ — فرقة اعتزلت الجماعة ، ولم تدخل فى حومة النزاع ، وسمت نفسها : المرجئة ، لأنها أرجأت الحكم لله

٦ — امتشاق السيوف تحقيقا لهذه الآراء

وعلى أثر هـذا قامت الحرب بين على ومعاوية ، رئيسى الفرقتين الأوليين ، وحصلت بينهما حروب كثيرة إحداها موقعة صفين ، ولما وجد معاوية أن انهزامه أوشك أن يتحقق وهو فى ميدان القتال ، أمر برفع المصاحف على السيوف طالبا تحكيم كتاب الله !

وهنا اختلف أصحاب على معه ، وطلبوا منه أن يقبل التحكيم ، لأنهم يحاربون فى سبيل إعلاء كلمة الله ، وهاهم قد دعوا لكلمة الله وحكم الله!

وعبثا حاول على أن يفهمهم أن ذلك خدعة من خدع الحرب ، حينما أحس معاوية الهزيمة .

وأخيرا . . . وبعد جدال طويل ونقاش أطول ، قبل على التحكيم وأعطى معاوية المواثيق .فاختار معاوية عمرو بن العاص ، واختار على أبا موسى الأشعرى

٧ — التحكيم لكتاب الله

أما وقد وصلنا إلى قبول هـذا التحكيم من الطرفين فسنقصر بحثنا على : الصراع الفكرى ، والتصارع الرأيّ فقط ، تاركين جانبا الصراع المادى الذى يعلم كلنا ما انتهى إليه ، حيث تكفلت بذلك صفحات التاريخ

هذا الصراع الفكرى قد أخذ هذه الأدوار التى ستتكفل بتفصيلها ، والاتجاه بها الوجهة الصادقة ، من حيث المنبت والهدف ، من حيث المقدمة والنتيجة طالبين من الله العون ، راجين منه حسن الهداية والتوفيق

الدور الاول

دور التهيئة لحركة فكرية دينية

الخوارج والشيعة:

وفى ذلك الوقت وقبل اجتماع الحكمين للتحكيم افترق أصحاب علىّ فرقتين :

٨ — الخوارج وأسباب خروجهم على الامام على :

ا — فرقة عارضته وقالت : « لا نحكم أحداً فى كتاب الله حيث لا شك أن الحق بجانبنا ولهذا حاربنا ، وأعداؤنا أى أصحاب معاوية هم الفرقة الباغية فلنحاربها حتى تفئ إلى أمر الله »

وحكم الله وأمره هو الإذعان منها والتسليم إلينا بلا قيد أو شرط ١
هذه المعانى صيغت فى لفظة « لا حكم إلا لله » .

وصارت هاته الكلمة شعار تلك الجماعة التى طلبت من على نقض عهوده ومواثيقه، وعدم قبوله التحكيم وإقراره على نفسه بالخطأ والكفر حيث قبله ، وحينئذ يمكنهم أن يحاربوا معه .

ولكن عليا أبى تنفيذ ما أشاروا به ؛ فكان جوابهم الوحيد عندما

خطبهم وجادلهم « لا حكم إلا لله » ولهذا سموا بالمحكمة ، وزاد الطين بلة أن فشل التحكيم .

فاجتمعت هاته الجماعة ولمت شملها ، وسكنت قرية قريبة من الكوفة تسمى حروراء ، ولذا سمو بالحرورية .

ولكنهم اشتهروا بالخوارج لأنهم خرجوا على عليّ وصحبه حتى اضطر لقتالهم فقاتلهم فى موقعة النهراوان وقتل منهم عدداً كثيرا ، ولكنهم بقوا يحاربون الدولة الأموية ومن بعدها الدولة العباسية ناشرين تعاليمهم السياسيّة .

٩ — تعاليم الخوارج السياسية

وهى تتلخص فى هذه الآراء :

١ — أن تكون الخلافة بانتخاب حرّ من المسلمين

٢ — ليس بلازم أن يكون الخليفة من قريش

٣ — يجب أن يخضع الخليفة لأمر الله ، ولا يقبل التحكيم فى حكم الله ، وإلا وجب عزله

وقد أخذت هذه الآراء مظهرا عمليا عندما اختاروا لقيادتهم أميرا منهم ، هو عبد الله بن وهب الراسبى .

١٠ — مزج تعاليم الخوارج السياسية بالنظريات الدينية

ولكنهم بعد حين وفى أيام عبد الملك بن مروان مزجوا هذه التعاليم السياسية ، بنظريات لاهوتية دينية فقالوا :

« إن العمل بأوامر الدين من عدل وصيام وصلاة و . . . جزء من الإيمان ، فمن ارتكب الكبائر فهو كافر ولو آمن بالله وبرسوله .

هذه النظرية وهى أن العمل جزء من الإيمان وكذلك نظرية الخلافة كانتا أهم ما أجمع عليه معظم الخوارج .

وأخيراً افترق الخوارج فرقاً كثيرة كالإباضية والأزارقة والنجدات لا داعى لشرح مبادئها(١).

١١ — الشيعة

ب — أما الفرقة الثانية التى ظلت مع على فقد حصرت فيه الخلافة ، للأدلة المتقدمة التى ذكرناها عند اختياره خليفة لمحمد عليه السلام

١٢ — مزج تعاليم الشيعة السياسية بالنظريات الدينية

وكما مزجت الخوارج هذه النظريات السياسية بتعاليم دينية ، فقد مزجت الشيعة أيضا نظرية الخلافة بأمور لاهوتية دينية فقالت :

إن الخلافة ليست من المصالح التى تفوض للمسلمين بل يجب على القائم بالأمر أن يعين من يخلفه

هذا الإمام المعين يصبح معصوما من الكبائر والصغائر ، ولا يجوز عليه الخطأ ، وإن عليا معين من رسول الله بنصوص يوردونها : وهؤلاء سموا فى التاريخ بالشيعة ، لأنهم شايعوا عليا وصاحبوه وتابعوه(٢)

---

(١) فجر الاسلام طبعة أولى ج ١ ص ٣١٠ ، ٣١٧ (٢) فجر الاسلام ج ١ ص ٣١٨

بل ان بعض الشيعة قال : « إن عليا حل فيه الإله ، فهو يعلم الغيب وهو معصوم »(١)

١٣ — زعيم المؤلهين لعلى

وزعيم هاته الجماعة المؤلهة لعلى ، عبد الله بن سبأ وهو يهودى أسلم وقد تزعم تلك الجماعة السرية النشيطة ، التى كان لها الفضل الأكبر فى إثارة الفتن فى ذلك العصر ، فهو الذى حرك أبا ذرالغفارى للدعوة إلى الاشتراكية أيام عمر ، وهو الذى ألب الأمصار على الخليفة عثمان حتى قتلوه ، وهو مبتدع نظرية الوصاية وهى : « أن يوصى الأمام بمن يليه » ونظرية الرجعة وهى : « أن الأمام سيرجع » حتى أنه يروى عنه أنه قال « والله لو أتيتمونا بدماغ على ألف مرة ماصدقنا موته ، ولن يموت حتى يرجع فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا »(٢)

وإذا كانت هذه النظريات : العصمة والوصاية والرجعة غريبة على الدين الاسلامى فهى ليست بغريبة لدى اليهود الذين منهم عبد الله بن سبأ « إذ أنه أسلم حديثا ، أو انه ادعى الاسلام » لأن المقرر عندهم أن نبيهم إلياس سيعود إليهم بل هم الذين نشروا نظرية الرجعة هذه فى الدين المسيحى(٣)

وكما أن الخوارج قد افترقت فرقا عدة ، فكذلك الشيعة حسب اختلافها فى شخصية الأمام قد انقسمت فرقا عدة أهمها : —

(١) الشهرستانى ج ١ ص ٢٠٤ (٢) فجر الاسلام ج ١ ص ٣٢١
(٣) فجر الاسلام ج ١ ص ٣٢٢ . الملل والنحل للشهرستانى . مقدمة ابن خلدون

١٤ — أهم الفرق الشيعية الحالية

١ ـ الشيعة الإمامية :

وهم الذين جعلوا الاعتراف بالإمام وبعودته وبعصمته جزءاً من الإيمان ، ومن أشهرهم الاثناعشرية : لأنهم يسلسلون أئمتهم إلى اثنى عشر إماما ، وعقيدتهم هى العقيدة الرسمية لدولة إيران الآن

٢ — الشيعة الزيدية :

وهم أتباع زيد من نسل الإمام على ويكونون الآن غالبية أهل اليمن وملك اليمن السابق « الإمام يحيى » هو رئيسهم .

(٣) شيعة الإسماعيلية

وهى التى تنتسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق من نسل الإمام على أيضاً ، وهم يؤلفون ملايين عدة من مسلمى الهند ، وزعيمهم الآن أغاخان الزعيم الإسلامى الثرى المشهور بالهند .

وهذه الفئة الأخيرة قد خلطت مذهبها بكثير من نظريات المذهب الإفلاطونى[١] .

١٥ — نظريات الشيعة مستقاة من الأديان السابقة

والواقع أن مذهب الشيعة كان يجذب إليه كل من يريد إدخال تعاليم آبائه من يهودية وزرادشية وهندية ، ومن كان يريد الاستقلال لبلاده والخروج على الخليفة سيما فى فارس .

(١) خطط المقريزى ج ١

فمذهب الشيعة عموماً ، أخذ من اليهودية : القول بالرجعة ، ومن النصرانية : القول بأن نسبة الإمام إلى الله كنسبة المسيح إلى الله ، وأن اللاهوت اتحد بالناسوت فى الإمام ، ومن البراهمة والمجوسية : تجسيد الله والحلول وغير ذلك ، مما كان معروفا لديه[١].

وقد ذهب الأستاذ ولهوسن «Wellhausin» إلى أن عقيدة الشيعة أصلها يهودى حيث أن ابن سبأ كان يهوديا وهو واضع أساسها ولكن ذهب الاستاذ دوزى Dozy إلى أن أساسها فارسى ، لأن فكرة الوصاية والوراثة والقداسة للحاكم ، كانت معروفة لدى الأكاسرة فى فارس ، والحق أن نظريات الشيعة عامة ، خليط من اليهودية والأديان الفارسية والنصرانية ، وإن كانت الفارسية هى التى كان لها الغلب والحظ والأوفر .[٢]

نعم إن التشيع قد ظهر بعد موت النبى مباشرة ولكن صبغ هذا التشيع بالصبغة الفلسفية وجعل محوره الابحاث اللاهوتية ظهر فقط عندما دخل فى الدين الإسلامى أصحاب هذه الأديان والعقائد الأجنبية المتقدم ذكرها .[٣]

---

(١) مقريزى ج١ ص ٣٦٢ وفجر الاسلام ج١ ص ٣٣٠ والملل والنحل ص ٧٥ – ٨٥

(٢) فجر الاسلام ج١ ص ٣٣٠ و ٣٣١ و دى بور « Debor » ص ١٦ (٣) فجر الاسلام ج١ ص ٣٣٢

الدور الثانى

دور الحركة شبه الفلسفية لإثبات الدين « اللاهوت »

المعتزلة والمتكلمون

١٦ — كيف نبتت المعتزلة ؟

قد رأيت سابقا أن أهم نظرية عند الخوارج هى :

أن مرتكب الكبيرة كافر ، ولهذا كفروا عليا وأتباعه ، لأنه قبل التحكيم ، والتحكيم فى حكم الله الواضح ، معناه الشك فيه ، والشك فى حكم الله كبيرة (١)

تجادل المسلمون فى هذه النظرية وتدارسوا فيها فكانت :

١ — جماعة المرجئة التى تقول بأن مرتكب الكبيره مؤمن ، يرجأ الحكم فيه لله

٢ — وكانت هناك جماعه تجلس إلى الحسن البصرى تقول بأن مرتكب الكبيرة مؤمن ولكنه فاسق .

٣ — فخرج واصل بن عطاء ، وكان تلميذا للحسن البصرى بالبصرة قائلا : إن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن وليس بكافر ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، فطرده الحسن من مجلسه ، فاعتزل عنه وجلس إليه عمرو ابن عبيد ، وهو من رؤساء المعتزلة فيما بعد ، فقيل لهما ولأتباعهما معتزلة (٢)

(١) فجر الاسلام ج ١ ص ٣٤٤ (٢) ابن خلكان نقلا عن السمعانى ص ٣١٢

١٧ — لماذا سموا معتزلة ؟

وهناك رأى ثان فى سبب تسميتهم معتزلة وهو أنهم قالوا بعزل مرتكب الكبيرة عن المؤمن وعن الكافر (١)

وهناك رأى ثالث وهو أنهم اعتزلوا قول الأمة وقول أهل السنة، (٢)

١٨ — رأى دائرة المعارف البريطانية

وهناك رأى رابع وهو أن هذا الاسم أطلق عليهم متابعة لفرقة . يهودية يقال لها فى ذلك العصر الفروشيم ومعناها المعتزلة (٣)

بل ذكرت المعاجم الحديثة ان لفظ Pharsees هو Separeatd ينطبق على المعنى الذى تؤديه كلمة معتزلة ، بل ذكر بعضهم أن هذه الفرقة اليهودية ، كانت تتكلم فى القدر وتقول بخلق الانسان لأفعاله ، وهذا ما اشتهرت به المعتزلة كما سترى فيما بعد (٤)

فلا يبعد أن يكون بعض اليهود الذين أسلموا حينئذ ، أطلق على هذه الجماعة اسم المعتزلة الفروشيم لما رأى وجه الشبه بينهما . ولهذا نرى وهب ابن منبه من يهود صنعاء واليمن يقول : « اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له الحسن بن البصرى فسموا معتزلة (٥)

١٩ — رأى جولد تسيهر وهورتن «Gold Ziher, Hotern»

وهناك رأى قال به جولد تسيهر وهو أنهم سموا معتزلة : لاعتزالهم

(١) المسعودى فى مروج الذهب المتوفى ٣٤٦هـ-٩٥٨م فى الفصل السابع عشر بعد المائة

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى (٣) خطط المقريزى ج ٢ ص ٤٧٦ الطبعة الاميرية

(٤) دائرة المعارف البريطانية مادة Preiahses

(٥) المقريزى وفجر الاسلام ج ١ ص ٣٤٤

الدنيا وابتعادهم عن زخرفها وشهواتها[١]

ولو أن هذا الرأى قد تحمس له هورتن Horten [٢] . فهو ليس بمعقول لأن الحسن البصرى الذى اعتزله واصل وصاحبه . كان أشد منهما زهداً

٢٠ — رأى نالالينو Nallino

وهناك رأى قال به ناللينو[٣]

وهو أن هؤلاء الذين اعتزلوا الحسن البصرى ، اختلفوا فى مرتكب الكبيرة : هل هو كافر : « فيعتبر خارجا على الأمة الإسلامية يباح دمه وماله ويحارب ؟ أو هو مؤمن فاسق فله أن يتمتع بكافة الحقوق ككل عضو فى الأمة الإسلامية؟

وطبيعى أن لهذا أثراً هاماً فى الناحية السياسية العملية لأن خلفاء بنى أمية كانوا فى نظر الخوارج كافرين يجب أن يحاربوا ويعصوا

يقول نالالينو : إن هذه المسألة كانت محل نقاش عنيف فى النصف الثانى من القرن الأول للهجرة وهو نقاش نظرى كان يتبعه دائما نقاش عملى بالفرس والسيف

فواصل وعمرو فى الواقع اعتزلا الخوارج القائلين بكفر مرتكب

---

(١) محاضرات فى الاسلام طبعة هيدنبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠١

(٢) المذاهب الفلسفية عند المتكلمين فى الاسلام طبع سنة ١٩١٢ ص ١٤٩

(٣) ولد كارلو ألفونس نالينو Carlo Alfons Nallino فى سنة ١٨٧٢ بتورينو وتوفى فى ٢٥ يوليو سنة ١٩٣٨

الكبيرة ، واعتزلا الحسن البصرى القائل بإيمانه وفسقه ، ووقفوا موقفاً وسطا ، أى شبه حياد بين الرأيين المتعارضين واتبعوا منزلة بين المنزلتين فهو اعتزال عن الرأيين معاً ، والوقوف على الحياد بينهما نظريا وعمليا ، دينيا وسياسيا ، وامتناع عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين حينئذ .

وهذا الاسم قد اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص فى هذه المسألة . وقد اعتمد نالينو فى هذا أيضاً على رأى المسعودى السابق

ويؤيد رأى نالينو هذا ما كان بين نشأة الاعتزال وبين الاحزاب السياسية فى العصر الأموى من صلة وثيقة (١).

٢١ — مؤسسا مذهب الاعتزال

وعلى كل حال فلا خلاف فى أن مؤسسا مذهب الاعتزال هما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المتقدم ذكرهما :

ا — واصل بن عطاء

فأما واصل بن عطاء فكان من الموالى ، ولد فى المدينة سنة ٨٠ ﻫ ثم انتقل إلى البصرة وسمع عن الحسن البصرى ، وتوفى سنة ١٣١ ﻫ ، وقد ألف كتبا كثيرة فى نشر مذهبه ، وبث الدعاة فى الأقطار لذلك ، ومع الأسف فلم تصل إلينا كتبه

ب — عمرو بن عبيد

(١) مجلة الدراسات الشرقية — المجلد السابع روما سنة ١٩١٦ من ص ٤٢٩ — ٤٥٤ تحت عنوان: Nom R. S. O. Sull'origine del dei Muctazilit

أما عمر بن عبيد فهو مولى كذلك . وليس بعربى ، تتلمذ للحسن البصرى ، وقد اعتزله مع واصل ، وألف كتبا كثيرة لم تصلنا أيضاً ، وتوفى سنة ١٤٥ ه ، وله مجادلات كثيرة مع أبى جعفر المنصور أحد مؤسسى الدولة العباسية

٢٢ — النظريات الاساسية للمعتزلة

أما نظريات المعتزلة الاساسية فهى خمسة ، وسنأتى عليها بشىء من الإيجاز سيما الآراء التى سنتعرض لأقوال الفلاسفة فيها كالجبر والقدر وخلق الأفعال والصلة بين الحسن والقبح الذاتيين والثواب والعقاب وحرية الارادة والاختيار والتولد والكمون والطفرة

١ — نظرية التوحيد

٢٣ — معنى التوحيد

أى أن الله ليس له صفات قديمة زائدة عن ذاته من علم وقدرة الخ وقد أخذ المعتزلة هذا من الجهمية « الجبرية » التى تقول بنفى الصفات لأنه لو وجدت هذه الصفات لكان فى ذلك تعديدا للإله ، والله واحد لا يشاركه فى قدمه شىء وعلى هذا فليست لله صفات قديمة أزلية غير ذاته فالقرآن مخلوق لله ، والله لا يرى ، والله يعلم بعلم وعلمه ذاته ، وقد أخذ المعتزلة هذا الرأى الأخير من قول الفلاسفة « الله ذات

يعلم بذاته ، بعد تحوير بسيط[١]

وتفرعت عن هذه النظرية ـ نظرية نفى الصفات ـ نظريات أخرى أثارتها المعتزلة أيضا فأثارت حول صفة القدرة :

٢٤ — هل الله يقدر على الظلم وعلى فعل الأصلح؟

هل الله يقدر على الظلم ؟

وهل الله يقدر على فعل الأصلح للخلق ؟

يقول المعتزله: إن وقوع الظلم من الله محال إذ الظلم لا يقع إلا من ذى حاجة حاملة على ارتكابه ، ، أوجاهل بقبحه وعاقبته ، وكذلك عدم فعل الأصلح محال لذلك السبب نفسه ، لأن عدم فعل الأصلح هو فى نفسه ظلم[٢] .

٢٥ — كيف تتعلق القدرة القديمة بشىء حادث ؟

وكذلك أثارت حول مسألة قدرة الله وإرادته وعلمه مسألة تكلم فيها فلاسفة اليونان قبلهم ، ولكن المعتزلة وجهوها الوجهة التى تتفق ودينهم فقالت المعتزلة :

إذا كانت قدرة الله هى ذاته ، فإذا هى قديمة مثله لا تتغير أبداً ، لأن التغير صفة من صفات الحوادث ، فكيف تتعلق القدرة الالهية القديمة بشىء حادث فتوجده بعد أن كان معدوما ؟

ولم اختارت هذا الزمن فأوجدته فيه ؟

---

(١) الملل والنحل صفحه ٣٤ ١ الاقدام صفحه ١٨٠ المقالات صفحه ٤٨٣

(٢) الانتصار للخياط ص ١٧ و ١٨

ويمثلون علمنا بعلم نملة بلون من ألوان مختلفة لجسم من الأجسام يقع تحت بصرنا ، فنحن نرى الألوان جميعها ، مع أن النملة إذا مرت على ذلك الجسم فاستقبلت لونا اعتقدت حدوثه بعد عدم ، حيث لم يواجه حدقتها من قبل ، وما تركته اعتقدت عدمه بعد وجوده حيث لم تره بعد ، فنسبة الزمان ـ وما قارنه ـ إلينا كنسبة ذلك الجسم الملون إلى النملة [١].

٢٨ — هل القرآن مخلوق ؟

وأيضا قد حمل المعتزلة لواء نظرية ثارت حول صفة كلام الله، وهي: القرآن مخلوق إذاً أو قديم ؟ حتى أصبحت نظرية سياسية هامة ، قامت لها الدولة العباسية أيام المأمون وقعدت ، إذ رأت فرضها على المسلمين جميعا بقوة السلطان والعقل ، ولكن متى اعتنقت البشرية دينا وعقيدة لأنها تقوم على العقل أو تؤيد بالسلطان ؟

ولا داعي لتفصيل القول فيها حيث أنها متشعبة أيما تشعب .

٢ — نظرية العدل La giostizia

٢٩ — نظرية العدل

ذلك بأنهم قالوا بالقدر، وبأن الله لا يخلق أفعال الناس، وقد أخذوا هذا المذهب عن جماعة سابقين ، سموا بالقدرية .

---

(١) نهاية الاقدام للشهرستاني طبعة اكسفورد ص ٢١٥. الانتصار للخياط . المواقف للايجي، العقائد للكافيجي. الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد. الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي

٣٠ — القدرية

وأول من حمل لواءها معبد الجهنى ، وغيلان الدمشقى ، إذ يقول الذهبى عن معبد :

« إنه تابعى صدوق ولكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم فى القدر »

ويقول ابن نباتة فى سرح العيون « إنهما : « أى معبد وغيلان » اخذا هذا الرأى عن رجل كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر » وقد نبتت هذه الحركة فى العراق والشام

وكان يضاد هذه الجماعة جماعة الجبرية « الجهمية »

٣١ — الجبرية

وهى تقول بالعكس ، وأولهم جهم بن صفوان ، فالإنسان عندهم مجبور لا اختيار له ولا قدرة عنده ، وأن الله يخلق أفعال الإنسان ، فالله قدر الفعل والثواب عليه أو العقاب (١)

وقد نتج عن رأى المعتزلة المتقدم نظريات كثيرة منها :

٣٢ — هل الله يسير بالخلق الى غاية ؟

ا — إن الله يسير بالخلق إلى غاية - الغاية والعلة الغائية لفظان مترادفان عند ابن سينا حيث أن العلة عنده علة صورية أو مادية أو فاعلية أو غائية - إذ الحكيم لا يفعل فعلا إلا لغرض ، حيث أن الفعل لغير غرض سفه وعبث . والغرض إما أن ينتفع هو به أو ينفع غيره به ، والله منزه عن الانتفاع ، إذاً هو يفضل الأفعال لنفعنا وما فيه صلاحنا (٢).

(١) وجهم هذا من خراسان من الموالى أقام بالكوفة وتوفى سنة ١٢٨ هـ

(٢) الشهرستانى نهاية الاقدام ص ٣٩٧

٣٣ — هل على الله مراعاة الصلاح والأصلح ؟

وللسبب المتقدم قالت المعتزلة بنظريتى الصلاح والأصلح وبالحسن والقبح الذاتيين فأما الأولى : فلأن الله لما كان يفعل كل شىء لغرض ، فهو يفعله لصلاح العباد ، بل قال بعضهم : يجب على الله رعاية الأصلح لعباده وقال الأشاعرة المتكلمون رداً على هـذا : إن أفعال الله ليست معللة بغرض ، أى أن الباعث على العمل ليس هو الغاية منه ، إذ لو كان الله يراعى الباعث والغاية والأصلح ، لما أوجد الشرور والأمراض ، ولما أمات الإمام العالم ، والملك الصالح والنبي المبعوث إلى غير ذلك (١)

واستطاع المعتزلة رد بعض هذه الاعتراضات ، أما البعض الآخر فقد قالوا عنه : لا نعلم، حيث أننا لم نحط علما بكل أغراض الله وأهدافه، ويقول الأشاعرة زيادة فى إفحام المعتزلة : « إن المعتزلة أخطأت حين قاست الله على الأنسان ، عندما رأت أن جميع أفعال الإنسان لغاية ، وأنه يراعى الأصلح فيها ، فقالت : الله إذا كذلك »

مع أن هذا القياس غير صحيح أو ليس بلازم ، إذ لسنا نعلم عن الله وكنهه ما يمكننا من هذا الحكم ، وإذا كانت له غاية فليس بلازم أن نخضعها لعقولنا ، ونفسرها هذا التفسير الإنسانى (٢)

---

(١) ابن حزم ج ٣ ص ١٦٦ والشهرستانى فى نهاية الاقدم ص ٣ ٤٠ .

(٢) ضحى الاسلام ج ٣ ص ٤٥ و ٤٧

٣٤ — هل الحسن والقبح ذاتى فى الأشياء ؟

وأما الثانية وهى نظرية الحسن والقبح الذاتيين فقد قالت المعتزلة : إن الحسن والقبح للأشياء صفتان من صفاتهما الذاتية ، فالكذب فيه قبح ذاتى والصدق فيه حسن ذاتى ، والله والشرع أمر بفعل الشىء لأنه فى ذاته حسن ، وأمر بترك الشىء لأنه فى ذاته قبيح ، ومحال على الله أن يأمر بالعكس .

فالشرع عند تقبيحه للأشياء إنما هو مخبر عنها لامثبت لها ، والعقل مدرك لها لامنشىء ، واستدلوا على ذلك فقالوا :

٣٥ — رأى المعتزلة

١ — إن الناس قد أجمعت على حسن أشياء وقبح أخرى بعقولها قبل ورود الشرائع ، وكان الحكم بين الناس فيها حينئذ هو العقل

٢ — طالب الرسل الناس بالنظر فى معجزاتهم بعقولهم وتحسس ما فيها من صدق وكذب ، فلولم تكن هذه الأشياء حسنة فى ذاتها ، ويمكن للعقل إدراك هذا الحسن من غير توقف على الشرع ، لما طالب الرسل الناس فهمها بعقولهم ، فهم أرادوا من الناس تعقل الشرع ثم قبوله

٣ — لولم يكن فى الأفعال ذاتها قبح وحسن ذاتيين لما أمكن الفقهاء أن أن يحكموا عقولهم فى المسائل التى لم يرد فيها نص من الشارع لعدم وجودها حينئذ ، وكثير ماهى وقد حسنها أو قبحها الفقهاء فعلا .

٣٦ — رأى المتكلمين الأشاعرة

يرد الأشاعرة على كل هذه البراهين العقلية بردود :

١ — إن الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والقبح ما ورد الشرع بذم فاعله ، فالشرع فى أمره ونهيه مثبت لا مخبر ، ودليلهم على ذلك أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما تخلفا بأى حال من الأحوال ، مع أنه قد يكون القتل قبيحا فى حالة التعدى ، وحسنا فى حالة القصاص ، ونفس الشرائع تحل لأقوام فعلا وتحرمه على آخرين ، فأنت ترى أن التحسين والتقبيح يتبدلان ويتغيران تبعاً للزمان والمكان والأمم .

٢ — وإذا كان العقل قد استحسن أشياء واستقبح أخرى قبل ورود الشرع به ، فما ذاك إلا لمواضعات الناس عليها ، إما : لعادة ، أو لشرع أو لديانة سابقة ، وذلك موجود فعلا من قديم ، فالخليقة لا تعدم حكيما أو عادة أو ديانة جاهلية أولى[١]

٣ — وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين ، ما كانت ضرورة لإرسال الرسل وتشريع الشرائع وتقنين القوانين ، لأن الحسن الذاتى يهدى الناس إليه ، والقبح الذاتى يبعد الناس عنه .

وما استحسان إنقاذ الغريق ، واستقباح العدوان، إلا لطلب الثناء وخوف الذم .[٢]

وقد يتوهم كثير من الناس أنهم يصدقون لنفس الصدق ، ولا يكذبون لنفس الكذب ، ولكن بتدقيق النظر نجد أنهم يفعلون ذلك طلباً للثناء ، أو لارتباط المعانى ، أو نحو ذلك من الأسباب النفسية .[٣]

---

(١) ضحى الاسلام ج ٣ ٨ صفحة ٤ ٨ (٢) الاقدام للشهرستانى

(٣) المستصفى للغزالى ج ١ صفحة ٥ ٥

٣٧ — رأى الفلاسفة المحدثين

ونظرية القبح والحسن الذاتيين هذه ، تعرف عندالفلاسفة المحدثين بنظرية « القيم » .

فهم يتساءلون عن قيم الأشياء وما فيها من خير وشر وجمال وقبح وعن صفاتها ؟ ؟ وهل هذه الصفات عينية فى الأشياء ؟ أى : هل لها وجود مستقل عن عقولنا أو هى من وضع العقل واختراعه ؟

فجماعة تقول : إن العقل يتبينها ولا يثبتها .

وجماعة أخرى تقول : إن القيم معان مجردة قائمة بالعقل يصف الناس بها الأشياء إذا كانت لها فى نظرهم قيمة ، ولهم فيها غرض أوغاية ، ولا توجد إلا حيث توجد تلك الغاية .(١)

وهنا ينبنى على الحسن والقبح الذاتيين للأشياء ترتيب الثواب والعقاب على فعلها ، وهنا يقول المعتزلة إن ترتيب الثواب والعقاب يدرك بالعقل إذا ، والأشاعرة تقول : إنه لا يدرك إلا بالشرع .(٢)

٣٨ — حرية الإرادة

وقد أثار المعتزلة أيضا حول صفة الإرادة حرية الإرادة ، فقد قالت المعتزلة مثبتة :

الله لا يريد الا الخير

فالمعتزلة تقول : إن الله لا يريد إلا الخير :

---

(١) فلسفة المحدثين للأستاذ A وولف ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى

(٢) المواقف للايجى ج ٣ صفحة ١٤٦

إذ مريد الخير خير ، ولا يريد الشر : إذ لو أراده لأصبح شريرا ، فهو يريد ما أمرنا به من الطاعات . ولا يريد ما نهانا عنه من المعاصى .

أما الأشاعرة المتكلمون فيقولون :

إن الله أراد كل مايقع أو وقع ، من خير أو شر ، ولم يرد كل مالم ولن يقع ، خيراً أو شراً .

ويدلل المعتزلة على رأيهم هذا بأن : الله لو أراد كفر شخص ما أمره بالإيمان ، إذ لو فعل لكان سفيها ، ولو كان كفر شخص وعصيانه مراداً لله ، ما استحق هذان الشخصان عقوبة بل بالعكس لاستحقا ثوابا ، لأن عملهما طاعة وتنفيذاً لما أراده الله .

ويدللون على ذلك بآيات من القرآن ، ليثبتوا أن الله لم يرد مانهى عنه :

« سيقول الذين أشركوا لو يشاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا »

« قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين »

« وما الله يريد ظلما للعباد »

« يريد اللهَ بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »

ب ـ الله يريد الخير والشر معا

أما خصوم المعتزلة من الأشاعرة المتكلمين فيقولون : إن الخير والشر حادث ، وكل حادث مراد لله ولا يحصل فى الكون غير ما يريد الله

والواقع أن لكل من المعتزلة والمتكلمين الأشاعرة وجهة ، إذ لو

قلنا : إن إرادة الله شاملة لكل ما يحدث فى العالم ، فكيف يشاء الشر ؟ وإذا قلنا : إن إرادته لا تتجه إلا إلى الخير ، فكيف يقع فى ملكه ما لا يريد ؟

٣٩ — خلق الأفعال

ويثير المعتزلة أيضاً حول صفة قدرة الله نظرية خلق الأفعال أى « العلاقة بين قدرة الله وأعمال العباد » وهل أفعال العباد مخلوقة من الله ؟ أو هى مخلوقة من العبد ؟

٤٠ — دليل المعتزلة على أن أفعال الإنسان مخلوقة منه

فالمعتزلة تقول : إن أفعال الإنسان مخلوقة منه ومن عمله هو وباختياره ، فله فعلها وله تركها ، وليس لله عليه من جبر أو سلطان ودليلهم على ذلك :

١ — ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الاختيارية فى تحريك اليد ، وبين الحركة الاضطرارية فى الرعشة ، فالحركة الاختيارية مرادة ومقدورة من الإنسان ، والاضطرارية غير مرادة وغير مقدورة من الإنسان .

٢ — كيف يكلفنا الله بفعل أشياء وينهانا عن فعل أخرى إذا لم يكن الفعل والترك فى مقدورنا ؟ إذ لو لم يكن كذلك لكان تكليفه بمثابة قوله: « إفعل لا تفعل » ولكان ثوابه على الفعل والترك، كمجازى نفسه بنفسه ، لأن الله هو الفاعل أولا ، وهو المجازى ثانيا على نفس

فعله ، مع أنه يجب ألا يكون إذاً للإنسان حق فى الجزاء على ما فعل ثوابا أو عقابا

٣ — أما دليلهم من القرآن فهناك :

ا ـ آيات تضيف الفعل إلى الناس :

١ — اليوم تجزى كل نفس بما كسبت

٢ — هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ؟

ب ـ وآيات فى مدح المؤمن وذم الكافر مثل :

وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى

حـ ـ وهناك آيات تثبت المشيئة للعبد مثل :

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (١)

٤ ـ لو كان الله هو الذى خلق أفعال الناس لما رضى عما دبر ، ولما غضب مما خلق ، ولما كره ما نفذ عند ما يفعل الناس الشر . لأنه يكره إتيانه منهم ، بل سيعاقبهم عليه .

٤١ ـ دليل الأشاعرة المتكلمين على أن أفعال الإنسان مخلوقة من الله

أما خصوم المعتزلة وهم المتكلمون من الأشاعرة فقد قالوا :

١ — إن أفعال الناس مخلوقة من الله ، وبقدرة الله وحدها ، فالإنسان مجبر من الله جبرا مطلقا ، وتنسب الأفعال فقط للإنسان مجازاً ودليلهم العقلى :

٢ — إن الإنسان لو كان خالق أفعاله بدون أن يشاء الله ويختار لكان هناك خالق غير الله

---

١ ـ محصل أفكار المتقدمين ص ١٤٢

٣ — ودليلهم من القرآن :

« الله خالق كل شيء »

« ومن يرد الله أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً »

« والله خلقكم وما تعملون »

٤٢ — نظرية الكمون

وقد أثارت المعتزلة أيضا حول صفة القدرة ، نظريتي الكمون والطفرة ، فأما نظرية الكمون ، فقد أثبتها المعتزلة بقولهم :

هل النار موجودة فى العود قبل أن يحترق ؟

وإذا كانت كذلك فهل هى موجودة فيه على سبيل المداخلة أو المجاورة ؟

ويجيب النظام على هذا بقوله :

« إن النار موجودة فى الحجر وكامنة فى العود »

وإن إنكار الكمون إنكار للتوحيد ، إذ إنكاره إنكار للحقائق ورفع للطبائع (١).

٤٣ — نظرية الطفرة الزمانية والمكانية

أما نظرية الطفرة فقد أثبتها المعتزلة بقولهم :

هل الجسم يمكن أن يكون فى مكان مّا ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثانى على سبيل الطفرة ؟

---

١ — الحيوان للجاحظ حـ ٥ ص ١ — ٣١ ، الملل للشهرستانى ص ٣٩ ، الانتصار للخياط والفرق بين الفرق للبغدادى عند الكلام على هذه النظرية

نعم قال بذلك النظام ، ومثل لذلك بالدوامة والنحلة، التي يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الحز أعلاها أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها ، وكل ذلك فى زمان واحد ، ولا يمكن تفسير ذلك إلا بالطفرة (١)

ولهذا فالنظام يرى أن العالم خلق دفعة واحدة على ماهو عليه الآن من معادن ونبات وحيوان ، وكل مافى الأمر أن المتأخر منه فى الزمان كامن فى المتقدم ، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها وكمونها . دون حدوثها ووجودها ، وأول من قال بالطفرة النظام لأنه كان يقول بالجزء الذى لايتجزأ ، وبأنه لا جزء إلا وله جزء فلما ألزم باستحالة قطع مسافات متناهية قال: يقطع بعضها بالحركة العادية ، وبعضها بالطفرة، وكما أن الطفرة فى المكان فهى أيضا فى الزمان ،(٢)

٤٤ — نظرية التولد

وأثارت المعتزلة أيضا حول نظرية الأفعال السابقة ، نظرية التولد فقد قالت المعتزلة :

هل الأعمال التى تتولد عن عمل الإنسان هى من خلقه كذلك ؟ مثل الألم الناتج من ضرب الضارب ومثل القتل الناتج من رمى سهم رمى ، وهل الألم والقتل المتولد عن شىء مخلوق ، مخلوق للإنسان ؟ :

١ — مقالات الاسلاميين ص ٣٢٤ – ٣٤٦

٢ — الملل والنحل ص ٣٨ . ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبع حيدر أباد . الفرق بين الفرق ص ١١٢ و ١٢٤

ا ـ قالت جماعة من المعتزلة وعلى رأسهم بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد : « ماتولد من فعلنا فهو مخلوق ، أى أن المتولد مخلوق لنا مثل ماتولد عنه »

ب ـ وقال أبو الهذيل العلاف : إن ماتولد مما نعلم كيفية تولده ، هو مخلوق لنا مثل تولد الألم من الضرب

وماتولد مما لم نفهم كيفية تولده ، فليس بمخلوق لنا مثل تولد الألوان والطعوم والشبع والجوع ، والحرارة والشجاعة ، وكلها من فعل الله

حـ ـ وقال النظام :

المتولد يكون من عمل الإنسان إذا كان حركة ، وكان من نفسه كصلاة وزكاة وصدقة .

خرجت الطعوم والألوان لأنها ليست بحركة وخرج السهم المتحرك والحجر المدحرج لأنه ليس من نفسه ولأن الله طبع فى الحجر والسهم أن يتحرك إذا رمى

ماتفرع من التولد

وقد تفرع من نظرية التولد أشياء أخرى مثل :

ا ـ إذا بعد الشىء عن السبب فهل يعزى إلى السبب الأول أو لا ؟

فلو رمى أحد سهما وأمسك آخر بطفل وعرضه للسهم فقتله ، فإلى من ينسب القتل ؟ أإلى مطلِق السهم ؟ أو إلى ممسك الطفل ؟

ب ـ العلاقة بين السبب والمسبب وهل السبب موجود قبل المسبب أو معه ؟

حـ ـ هل إذا وجدت الإرادة يتبعها الفعل حتما ؟

د ـ وهل السبب يتبع المسبب حتما ؟ (١)

٤٦ — من نظريات المعتزلة

أما النظريات الثلاثة الأخر التى انفرد بها المعتزلة فهى :

٣ ـ إن وعد الله ووعيده لابد من نفاذه

٤ ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يكون أمراً باللسان فإن لم يؤد إلى نتيجة فلابد من التنفيذ باليد (٢)

٥ ـ مرتكب الكبيرة ليس بكافر كما قالت الخوارج ، وليس بمؤمن فاسق كما قال الحسن البصرى ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين

كلمة مقارنة فى نشأة المعتزلة والمتكلمين

٤٧ — نشأة مذهب الاعتزال

نشأ مذهب المعتزلة فى البصرة حوالى سنة ١٣١ هـ وانتشر فى العراق، وازدهر فى العصر العباسى حيث كان له مدرستان البصرة و بغداد :

٤٨ — مدرسة البصرة الاعتزالية واساتذتها

أما مدرسة البصرة ، فقد كان أستاذها الأول عمرو بن عبيد وواصل.

---

١ — مقالات الاسلاميين ص ٤٠٤، المواقف حـ ٣ ص ١٢٨.

٢ — مقالات الاسلاميين ص ٤١٦

بن عطاء أستاذ عثمان الطويل ، ثم تتلمذ للطويل أبو الهذيل العلاف ، ثم تتلمذ لهذا أبو يعقوب الشحام ، ثم تتلمذ لهذا أبو على الجبائى أستاذ الحسن الأشعرى[١] مؤسس مذهب الأشاعرة وقد اعتنقه الغزالى فيما بعد ، ودافع عنه بحرارة وإيمان وإخلاص .

٤٩ — الأشعرى

كان أبو الحسن على بن اسماعيل بن أبى موسى الأشعرى ، حكم على، معتزليا و سبب تركه الاعتزال ، أنه قد سأل يوما أستاذه الجبائى سؤالا يدور حول خلق الأفعال وكسب العبد لها ، فاختلف معه وخرج على المعتزلة وكانت رسالته التوسط ، فأشاع وأسس ونشر مذهب أهل السنة ، واستطاع أن يجعل لله ما يليق به من غير أن يجعل الإنسان ريشة فى مهب الريح ، وأهم بحث له فى خلق الأفعال هو خلق الله وكسب العبد ، وسنشرح هذا فى موطن آخر ، والأشعرى لم يفعل أكثر من جمع الآراء التى وصلت اليه والتوفيق بينها ، ولهذا لم يسلم من التناقض[٢] فهو فيما يتعلق بالإنسان و بالحياة الثانية كان سنيا ، وفيما يتعلق بالله فهو منزه ، وقال : الطريق الوحيد لمعرفة الله الوحى لا العقل .

٥٠ — مدرسة بغداد الاعتزالية

أما مدرسة بغداد فكان أستاذها الأول بشر بن المعتمر المتوفى سنة ٢١٠ ﻫ والمردار وابن الهيثم الصوفى وثمامة الأشرس

---

(١) ضحى الاسلام ج ٣ ص ٥٩ (٢) الملل والنحل ص ٧٣

٥١ — ما اشتهرت به مدرستا البصرة وبغداد الاعتزاليتين

أما ما اشتهرت به مدرسة البصرة فهو ما نادى به بوضوح أبو هاشم البصرى [١] قائلا :

إن للكليات وجودا خارجيا Realism

وإن الشك فى كل شىء هو أساس المعرفة Conoscinsa

وكذلك اشتهرت مدرسة بغداد بالقول بأن المعانى الكلية لا وجود لها إلا فى الذهن Edealism [٢]

٥٢ — الفلسفة اليونانية

والفكر اليونانى والأجنبى هو اللقاح الأول لآراء المعتزلة

وكانت المعتزلة أسرع الفرق الإسلامية للاستفادة من الفلسفة اليونانية وصبغها بالصبغة الاسلامية

ومن أشهر من استعملها فى جدله ونقاشه منهم ، هو أبو الهذيل العلاف والنظام

ولهذا فالمعتزلة هم أول من علم الكلام ، وأول من تسلح من المسلمين بسلاح خصومهم فى الدين ، حينما دخل فيه ـ فى أوائل القرن الثانى ـ اليهود والنصارى والمجوس ، والدهرية والمانوية ، ورءوسهم مملوءة بأديانهم القديمة ، وكانت هذه الأديان قد تسلحت بالفلسفة اليونانية ، وبالمنطق

(١) المتوفى سنة ٩٣٢ م (٢) « شرح المواقف ص ٦٣ طبعة استامبول »

اليونانى ، وبالحكمة الزرادشتية والهندية .

عرف المعتزلة كل هذا ، حتى أن واصلا كان من أعلم الناس بكلام غالية الشيعة والزنادقه والدهرية ، وآراء سائر المخالفين(١) وقد ألف كتابا فى الرد على المانوية ذكر فيه ألف مسألة(٢).

٥٣ - تأثر مذاهب المتكلمين بالفكر الاجنبي

بل إن مذاهب المتكلمين بدء تكوينها ، قد تأثرت بمذهب الملكانية واليعقوبية فى دمشق ، وبالنسطورية والغنوسطية فى البصرة وبغداد .

(الغنوسطية هى جماعة دينية صوفية ظهرت فى القرن الأول والثانى الميلادى ولهم نزعة صوفية تجمع بين المذاهب المختلفة وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج الدين بالفلسفه)(٣)

٥٤ - هل هناك فلسفة اسلامية ؟

الواقع إن مذاهب المتكلمين ومنهم المعتزلة هى الفلسفة العربية ولا فلسفة سواها فالمعتزلة ليس لهم فضل فقط على علم الكلام إذ خلقوه ، ولكن لولاهم ما كانت الفلسفة الإسلامية قد وجدت ، ولا الصوفيه الاسلاميه قد ازدهرت كعلم وفن فيما بعد (٤)

والفضل الأكبر الذى يرجع إليه خلق هؤلاء جميعا لعلم الكلام من

---

١ ـــ المنية والأمل للمرتضى ٢ ـــ فجر الاسلام ص ٤٣٩-٣-Deboer دى بور صفحة ٤٩

٤ ـــ دائرة المعارف الاسلامية خوارج وشيعة وقدرية

ومعتزلة ومتكلمين وغيرهما ، هو دخول كثير من أصحاب الأديان والعقائد الأخرى فى الدين الإسلامى (١) .

بل كثير من مؤرخى العقائد الإسلاميين من المستشرقين أمثال : H.rittere ريتر، و Haarkrue هاروكر، و Tenneman تينمان يقولون بأن المتكلمين فرقة فلسفية إسلامية، بل يقول الثانى عندما ترجم الملل والنحل للشهرستانى إلى الألمانية : « إن مذاهب المتكلمين هى الفلسفة العربية الحقيقية» (٢)

٥٥ — من أطلق الكلام على هذا العلم ؟

وإطلاق اسم الكلام على العلم الذى يبحث فى العقائد ويرد على المخالفين بالأدلة العقلية ، يظهر أنه كان من عمل المعتزلة أنفسهم ، إذ أن شيوخهم طالعوا كتب الفلاسفة أيام المأمون ، (١٩٨ هـ - ٢١٨ هـ - ٨١٣ - ٨٣٣ م) حين ترجمت ، فخلطوا مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم . وسمتها علم الكلام ، وكان قبلا يسمى الفقه فى الدين ، كما سمى علم القانون الفقه فى العلم (٣) .

٥٦ — لماذا سمى هذا العلم بعلم الكلام ؟

وأما سبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام ، فقيل لأن أهم مسألة وقع

---

١ — فجر الاسلام ج ١ ص ٣٥٣ - ٢ — دى بور ص ٤٨

٣ — الملل والنحل الشهرستانى ج ١ ص ١٨ و ٣٢ والانتصار للخياط ص ٧٢ والمواقف ص ١٦ طبعه استامبول سنة ١٢٨٦ هـ دائرة المعارف الاسلامية « فقه وكلام » .

فيها الخلاف هى مسألة كلام الله وخلق القرآن ، فسمى العلم كله بأهم مسألة فيه .

وقيل لأن مبناه الكلام الصرف وما فيه من أدلة هى كلامية حيث لاعمل فيها .

وقيل لأن قادنه وجهابذته تكلموا حيث سكت السلف[١] .

٥٧ — واضعوا علم الكلام

كان المتكلمون وهو اسم يشمل جميع الفرق الدينية المتقدمة ، من خوارج وشيعة ومعتزلة ، أمثال الحسن البصرى وغيلان الدمشقى وجهم بن صفوان فى أيام الدولة الأموية ، وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وأبى الهذيل العلاف[٢] والنظام[٣] فى أيام الدولة العباسية ـ كان كل هؤلاء قد بحثوا فى علم الكلام ، ووضعوا مبادئه على ضوء ماعرفوه من الفلسفة اليونانية ، من كلام ابن المقفع ، ومن المسائل اللاهوتية

وأدق لفظ يترجم: المتكلمين هو : Dialektileer وعلم الكلام هو: Dialeklik وأهل السنة : Dagmatich

---

١ ـــ شوارق الالهام ، فى شرح تجريد الكلام ، لعبد الرازق الاهيجى ص ٤ طبع طهران ودى بور De Boer ص ٥٠

٢ ـــ توفى أول خلافة المتوكل سنة ٢٣٥هـ وعاش نحو قرن

٣ ـــ توفى فى سنة ٨٤٥م و٢٢١هـ

٥٨ — آراء المعتزلة لم تمت ولكنها لبست لبوسين وسارت فى طريقين :

(١) طريق الأشاعرة (٢) طريق الفلاسفة

وأخيراً وفى أيام المتوكل حورب المعتزلة محاربة شديدة ، فشردوا وعذبوا بل وقتلوا ، نخفتت مبادئهم ، ودفنت آراؤهم .

فهل يا ترى دفنت لتنبت من جديد ، فتخرج للناس شيئا جديداً ، بأسلوب جديد وبأفكار جديدة ؟

نعم إن آراء المعتزلة لأجل أن تساير العصر حينئذ ، قد انقسمت قسمين:

القسم الأول : حمل لواءه الأشعرى ، عند ما خرج على الناس برأى جديد ، له صلة بالماضى من حيث آراء المعتزلة وحريتهم الفكرية ، وله صلة بالحاضر المحافظ المقلد للسلف ، والمعتنق لما بالحديث والنص [1] فآراؤه فى الواقع ما كانت إلا آراء المعتزلة منظمة مرتبة ، تسندها الأحاديث المؤولة وتؤيدها الأخبار المخرجة .

وكذا كل من أتى بعده من تلامذته ومعتنق مذهبه [2] وقد تكفلت كتب المتكلمين بشرح هذا

والقسم الثانى : حمل لواءه الفلاسفة الذى أخذوا من المعتزلة الرأى الحر الذى يعتمد على العلم المعقول ، والمنطق المقبول ويتكىء دائما على الحجة والبرهان ، وهذا يتمثل بالتسلسل والتدرج الطبيعى فى إخوان الصفا والكندى والفارابى وابن سينا

وهذا هو ما يسمى بالدور الثالث

---

١ — ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٠٤   ٢ — ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٠٧

الدور الثالث

دور الحركة الفلسفية الخالصة

اخوان الصفا ـ الكندى ـ الفارابى ـ ابن سينا

بعد خنق الاعتزال وموت الحركة الفلسفية الكلامية،ظهرت حركة فلسفيه ضيقة المدى ، لم يشترك الجمهور فى النقاش فيها ، ولكنها كانت كرد فعل لخنق الحركة السابقة التى قام بها المعتزلة وماشا كلهم من خوارج وشيعة و . .

ظهرت هذه الحركة ممثلة فى :

١ ـ إخوأن الصفا

وهى امتداد لحركة المعتزلة مع صبغها بصبغة العلم والفلسفة

٥٩ — مؤسس مذهب اخوان الصفا

واضع النواة الأولى لهاته الجماعة فى أصح الآراء ، هو عبد الله بن

ميمون القداح ، رئيس فرقة القرامطة [1] إحدى فرق الشيعة ، وكان والده زنديقا حتى أنه ألف كتابا فى نصرة الزندقه ، وتبع عبد الله هذا حمدان قرمط ، التى سميت الفرقة باسمه [2]

وكان عبد الله فارسى الأصل واستطاع أن ينشر الزندقه تحت ستار الإسلام ، وأن يؤلف جماعة قوية تساير كل فرد حسب هواه ، فهى مع المتعبدمتعبدة ، ومع الزنديق زنديقة ، ومع المتصوف متصوفة .

٦٠ — مثلها العليا

وقد اتخذت لها مثلا عليا أهمها :

تضحية الفرد لأجل الجماعة .

والخضوع للرئيس خضوعا مطلقا

وكان علمها أبيض لأنها — كما أدعت — جماعة النور الخالص [3]

٦١ — مراكز الدعوة اليها

وكان للقرامطة مركزان هامان أحدهما فى البصرة وثانيهما فى الكوفة

٦٢ — طبقاتها العاملة فيها

أما جماعة البصرة فهى التى تكونت فى منتصف القرن الرابع الهجرى «منتصف القرن الثانى عشر الميلادى » من أربع طبقات :

---

١ - المتوفى سنة ٢٦٢ هـ

٢ - فهرس ابن النديم من ص ١٨٦ الى ص ١٨٨ ٣ - الكامل لابن الأثير جـ ٨ ص ٢١ طبعة ليدن سنة ١٨٦٦ م ، دى بور De Boer ص ٩٦

ا — من تتراوح أعمارهم بين خمسة عشر وثلاثين سنة وهؤلاء تلاميذ وعليهم الطاعة والانقياد

ب — من تتراوح أعمارهم بين ثلاثين وأربعين سنة وهؤلاء يدرسون الحكمة ويتلقنون المعرفة

حـ — من تتراوح أعمارهم بين أربعين وخمسين سنة وهؤلاء يصلون حينئذ إلى مرتبة النبوة

د — من تكون أعمارهم فوق الخمسين سنة وهؤلاء يصبحون فوق الطبيعة والشريعة والناموس (١)

٦٣ — هدفها من هذه الرسائل — ؟

هاته الجماعة هى التى قامت بعمل تلك الموسوعة الفلسفية ، زاعمة أن الشريعة دنست بالجهالات ، واختلطت بالخرافات ، فأرادت تطهيرها بالفلسفة ، لأنها تعتقد أنه بتعاون الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية ، يحصل الكمال للفكر الإنسانى .

٦٤ — أسلوبهم فى الاقناع

ولهذا رأينا رسائلهم الاثنتين والخمسين رسالة ، تصبح دائرة معارف لجميع العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية والإلهية والعقلية ، أكثر منها فكر فلسفى ، ومذهب عقلى متسق الأطراف متساند الآراء ، فأنت ترى فيها حضا على اعتناق كل مذهب ، ودعوة لكل رأى ومزجا

١ — رسائل إخوان الصفا جـ ١ ص ١١٩ - ١٢٠ طبعة مصر سنة ١٩٢٨

للدين بالفلسفة ، فهى تضع حكمة أرسطو والمسيح مع حديث محمد وموسى ، وتسجل رأى الزنديق بجوار رأى المؤمن ، وكلام المعتزلى بجانب كلام الشيعى والسنى ، وتستدل بخرافة موروثة على صحة نظرية فلسفية عميقه ، ويظهر أنها كتبت كذلك عمدا حتى تلائم عصرها ، وحتى يجد فيها المثقف التابع لأى رأى ضالته ، والعامى من أية شيعة سلوته ، وكانت آراؤهم الخطرة على الدولة والمجتمع تنشر على ألسنة الحيوانات ، وتنسب لبعض الجماعات (١)

٦٥ — سبب تأليفها سياسى وهى امتداد لحركة المعتزلة السياسية تحت ستار العلم والفلسفة

وسبب تأليف هاته الجماعة سياسى محض كالجماعات التى سبق الكلام عليها من خوارج وشيعة ومعتزلة ، ولكنها أخذت الصبغة العلمية الفلسفية لسببين :

١ — لتكون هذه الصبغة ستارا لها خوفا على حياتها من السلطة الحاكمة إذ كانت كلمة فيلسوف معناها ملحد ، وكانت الخلافة سنية أشعرية فى ذلك الحين .

٢ — لتجمع حولها كثيرا من العامة وتتزعمهم حيث أن الإسلام جعل الناس سواسية لا يفضل بعضهم البعض إلا بالتقوى والعلم والعرفان

بعض آرائها :

إن الرياضة وسيلة المعرفة الحسية

---

(١) De Boer ص ١٠٣

« إن المنطق محور البرهان [١]

« إن الأحكام المستنبطة من المبادىء العقلية الضرورية هى وسائل التأمل العقلى [٢]

٦٦ – رأيها فى السبب الاول

« إن السبب الأول هو الله وعنه صدر :

١ ـ العقل الفعال

٢ ـ العقل المنفعل « النفس الكلية »

٣ ـ الهيولى

٤ ـ الطبيعية الفاعلة « قوة من قوى النفس الكلية »

٥ ـ الجسم المطلق « الهيولى الثابتة »

٦ ـ عالم الأفلاك

٧ ـ عناصر العالم السفلى

٨ ـ المعادن والنبات والحيوان المكونة من هذه العناصر [٣]

٦٧ — نظرتهم الى القرآن والتشريع

أما نظرتهم إلى القرآن وما فيه من تشريع فهى :

إن محمدا قد أرسل إلى قوم بدو أميين . يسكنون الصحراء ، ولهذا كان القرآن مناسبا لعقليتهم التى لا تفهم إلا المحسوس .

---

(١) رسائل ح ١ ص ٥٠ (٢) ح ١ ص ٣٤٩ (٣) ح ١ ص ٢٨ – ٢٩

أما من هو أرقى من هؤلاء البدو الأميين فيجب عليه أن يؤول آيات القرآن التأويل الذى يزيل عنها صفة الحس والإدراك البدائى، فينفون عن الله غضبه وعقابه وناره وظلمه، ويفهمون أن جهنم هى فى الدنيا، وأن البعث هو مفارقة النفس للجسد الذى تسكنه لتتحد مع النفس الكلية، وأن القيامة هى مفارقة النفس الكلية للعالم متحدة مع الله (١)

٦٨ — أسمى الفضائل عندهم

أما أسمى الفضائل عندهم فهى المحبة: ومحبة النفس هى الفناء فى الله المحبوب الأول، والصبر مع التقوى، والرضا فى هذه الدنيا، مظهران لتلك المحبة.

والإنسان عندهم هو النفس، وأسمى ما تصبوا إليه هو أن تكون مثلها العليا:

عقلية سقراط، ومحبة المسيح، وعلم اليونان، وبصيرة الهند، وسيرة الصوفى، ودين العرب، ومعرفة الله (٢)

٦٩ — رأى المتكلمين والفلاسفة والغزالى فيهم:

نقدات:

أنكر المتكلمون على إخوان الصفا جمعهم بين الفلسفة والدين،

---

١ – رسائل إخوان الصفا ج ٢ صفحة ٢٢ وج ٤ صفحة ٦٩

٢ – رسائل إخوان الصفا ج ٢ صفحة ٣١٦

ومحاولتهم التوفيق بينهما .

وعابهم بعض الفلاسفة الإسلاميين شراح أرسطو،على أخذهم برأى أفلاطون وفيثا غورس .

وجرحهم الإمام الغزالى فقد عدّ فلسفتهم مضرة بتاركها كما هى مضرّة بقارئها ، ولكن ينصح الراسخين فى العلم بقراءتها (١)

والواقع أن الغزالى كما سترى بعد ، مدين لآرائهم بالشىء الكثير من بحوثه وتفكيره ، سيما نهجه فى البحث وطريقته فى التدليل .

« وإذا كانت رسائلهم قد أحرقت هى ومؤلفات ابن سينا فى بغداد سنة ١١٥٠ م ، لأن المسلمين قد عدوها هرطقة ، . وخروجا على الدين الحنيف ، فها نحن أولاء نراها قد خلدت وأصبحت الآن فى يد الجهال والمثقفين على السواء ،

وقد طبعت للمرة الأولى فى الهند سنة ١٨١٢ م . ثم طبع المستشرق الألمانى ديتريتش سنة ١٨٨٦ خلاصة منها

وأخيراً طبعت فى مصر سنة ١٩٢٨ » (٢)

---

١ — المنقذ من الضلال ص ١٥

٢ — De Boer دى بور

٢ — الكندى

وإذا كانت مدرسة إخوان الصفا وغيرها من المتكلمين والمعتزلة تعتبر حامله لواء الفلسفة الطبيعية الآخذة بالمذهب الفيثاغورى الجديد، فقد كان الكندى فى معظم فلسفته كثير الشبه بهم أيضا .

٧٠ — ترجمة موجزة للكندى

وهو أبو يعقوب بن إسحاق الكندى من قبيلة كندة القحطانية العربية فهو عربى الأصل ، بخلاف الفارابى وابن سينا (١)

وقد استوطنت عائلته العراق فى أوائل القرن التاسع الميلادى وأواخر القرن الثانى الهجرى وكان أبوه أميراً على الكوفة ولذا حصل على قسط كبير من الثقافة الإسلامية والفارسية واليونانية فى البصرة وبغداد . وكان هو المشرف على الترجمة اليونانية فى عصر الخلافة ، وعندما رجعت الخلافة إلى المذهب السنى أيام المتوكل(٢) طرد من قصرها ، وحرم من كتبه ونشاطه زمناً طويلا (٣).

وقد كان بخيلا كما كان ذا معرفة بالرياضة والنجوم والجغرافيا والطب وقد مات بعد طرده من خدمة الخلافة بقليل ، ولا يعلم بالدقة يوم وفاته ، كما لم يعلم أيضا يوم ولادته ، ولكن الأستاذ ماسينيون يرجح أنه توفى

---

(١) ابن أبى أصيبعه جـ ١ صفحة ٢٠٦ ، والقفطى فى أخبار العلماء بأخبار الحكماء صفحة ٢٤٠، وابن النديم صفحة ٢٥٥ (٢) (٢٣٢ - ٢٤٧هـ = ٨٤٧ - ٨٦١م)

(٣) ابن أبى أصيبعه جـ ١ صفحة ٢٠٧و٢٠٨ .

سنة ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م ، والأستاذ نالّينو Nallino يرجح أنه مات سنة ٢٦٠ هـ = ٨٧٢ م كما أشار إلى ذلك فى كتابه تاريخ الفلك عند العرب طبع روما سنة ١٩١١ ولكننا نرجح رأى الأستاذ نالّينو لأنه يفهم من رسالة للكندى فى كتابه : « ملك العرب » أنه عاصر الفتنة التى قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ [١] .

٧١ — نظرة الكندى للمعتزلة

وقد كتب الكندى محبذاً أكثر نظريات المعتزلة فقد قال بالعدل والتوحيد وتكلم عن الاستطاعة وزمانها وهل هى قبل الفعل أو بعده كما تقدم . ولهذا فهو يمثل بحق دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة المحضة[٢]

٧٢ — رأيه فى السبب الأول

والعلة الأولى « فى نظر الكندى » الوحيدة والأزلية هى الله ، وكل ما يقع فى الكون إنما هو مرتبط بعضه ببعض ، ارتباط علة بمعلول ، بل يقول : إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة ، كان لنا

(١) مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٣ صفحة ١٤٧ .

(٢) السهروردى فى نزهة الأرواح وروضة الأفراح مخطوط بمكتبة الجامعه صفحة ١٨٣ ، الفارابى للدكتور مدكور — القفطى صفحة ٢٤٠ .

منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى فى العالم (١)

وكمال التحقيق والمعرفة ، إنما هو من شأن العقل « الفكر » وإلى العقل مرد كل فعل ، والمادة إنما تتصور بالصورة التى تفيض عليها من العقل (٢)

٧٣ — رأيه فى نظرية العقول

والله عند الكندى هو العقل الأول ، الذى هو فعلا حقيقة وعلة كل موجود .

أما العقل الثانى فهو العقل الذى فى الإنسان بالقوة .

والعقل الثالث هو العقل بالملكة وهو الذى فى النفس بالفعل

والعقل الرابع هو عقل الإنسان ذاته

وخروج العقل من القوة إلى الفعل هو من فعل العلة الأولى « العقل الأول » أى أنه هبة من الله (٣)

ولهذا يسمى العقل الثالث بالعقل المستفاد (٤)

٧٤ — من أين أخذ الكندى نظرية العقل المستفاد ؟

وهذا الرأى وهو : أن كل مايعرف من أحوال الموجودات مصدره خارج عنا ، قد نفذ فى ثنايا الفلسفة العربية فى صورة العقل المستفاد ،

---

١ — دى بور ص ١١٩ (٢) هذا كثير الشبه برأى ديكارت

٣ — دى بور DeBoer ص١٢١ ، رسالة العقل عند الاقدمين للكندى ترجمها من اللاتينية إلى العربية الاستاذ كرم (٤) دى بور ص ١٢١

ويظهر أن الكندى أخذ نظرية العقل بالقوة ، والعقل بالملكة من أرسطو ، أو الاسكندر الإفروديسى .

وأخذ نظرية العقل الفعال من الاسكندر وحده ، ثم زاد عليها من عنده العقل الرابع .

وقد كان الكندى محتذيا حذو أرسطو فى تأليفه ، بل جعله أستاذه الأول فألف عنه كثيراً

وأخيراً : فالكندى متكلم معتزلى ، فيلسوف معتنق المذهب الأفلاطونى الجديد مع إضافات بسيطة من المذهب الفيثاغورى .

٣ — الفارابى

دور الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة

٧٥ — مكان الفارابى من الفلسفة الاسلامية

وكما كان الكندى فيلسوف العرب ويمثل دور الانتقال من علم الكلام إلى علم الفلسفة ، فالفارابى يعتبر بحق فيلسوف المسلمين ، بل هو الممهد بما كتب لآراء ابن سينا (١)

---

١ — ابن صاعد ص ٦١ — القفطى ص ١٨٢ ، ابن خلكان ج ٣ ص ١٠٠ البيهقى فى تاريخ الحكماء مخطوط بدار الكتب ص ١٢ ، الشهرزورى فى نزهة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨١

وهو مؤسس الفلسفة العربية لما فى تفكيره من عمق ، وفى آرائه من نضج ، وفى فلسفته من جهد ، وفى حياته من زهد ، وفى بعده عن الناس من تأمل (١)

٧٦ – الكندى والفارابى

ذلك لأن الكندى كان يميل إلى التكلم والاعتزال والفلسفة الطبيعية الفيثاغورية ، وأما الفارابى فقد أسس فلسفته على المنطق ، وآراءه على البرهان الدقيق ، محتذيا مناهج أرسطو وبحوثه فى ثوب الأفلاطونية الجديدة ، طارحاً القضايا المشهورة جانباً ، والتى كثيراً ما اعتمد عليها المتكلمون وسلموا بها كما يقول هو نفسه ، قال ذلك الغزالى أيضا ، (٢)

٧٧ — الكندى فيلسوف طبيعى

والمتكلمون وفلاسفة الإسلام الطبيعيون ، وعلى رأسهم الكندى ، أرادوا الوصول لمعرفة حقائق الأشياء بمعرفة ما يصدر عنها من آثار وجزئيات ، ولهذا كان الله عندهم هو علة العلل ، وهو الصانع الحكيم المجيد الإتقان

٧٨ — الفارابى فيلسوف منطقى

أما فلاسفة المنطق والبرهان وأستاذهم الفارابى ، فقد بدأوا بالكليات

(١) ديتريش فى مقدمته لرسائل الفارابى طبعة ليدن سنه ١٨٩٠ ج ٣ ، بحث للشيخ عبد الرازق بمجلة مجمع دمشق ج ٧ مجلد ١٢ ، بمجموعتى كتبه إحداها طبعت بليدن والأخرى بحيدر أباد .

(٢) إحصاء العلوم صفحه ٧٢ و ٧٧

« حيث انتهى الطبيعيون » والبحث فى الجزئيات ثانوى فى نظرهم ، وهذه الآثار الجزئية إنما تدرك باستنباطها من أصول وكليات عامة .

فمثلا أول صفة لله فى نظر المتكلمين والطبيعيين يؤسسون عليها فلسفتهم فى الله هى : « أنه صانع حكيم » .

أما فلاسفة المنطق، فالأساس عندهم : « أنه هو الموجود الواجب الوجود » .

٧٩ — تدرج التفلسف الإسلامى كتدرج الفكر المعتزلى الكلامى

ويظهر أن فلسفة الإسلام كانت فى تدرجها كفلسفة ونظر المعتزلة إذ فلسفة الإسلام الأولى كما يمثلها الكندى هى : نظر فى آثار الله ، ثم أخيراً كما يمثلها الفارابى هى : نظر فى الله نفسه .

ولذلك فالمعتزلة ، تكلموا فى مخلوقات الله وأفعاله أولا ، ثم نظروا فى ذاته أخيراً .

٨٠ — من هو الفارابى

هو محمد بن السيد بن طرخان بن أزلغ الفارابى ، أصله فارسى ولد بقرية وسيج من ولاية فاراب ، ببلاد الترك ، كان والده قائد جيش وحصل علومه ببغداد على أساتذة ذلك العصر ، بعضهم مسيحيون منهم يوحنا بن حيلان (١) .

فعلمه علم الأدب وهو يشمل : المجموعة الثلاثية عند المسيحيين ، وكانت تسمى فى القرون الوسطى : النحو والبلاغة والمنطق ، وكذا علم الرياضة وهو يشمل : المجموعة الرباعية وهى الحساب والموسيقى

١ — القفطى ص ٢٢٧ طبعة ليبزج .

والهندسة والفلك(١)

وكان يجيد لغات عصره (٢) ترك بغداد بسبب عدم استقرار الحالة السياسية وتوجه إلى حلب فقربه أميرها سيف الدولة أبو الحسن بن حمدان(٣) وكان علمًا في إكرامه للعلماء والأدباء .

وأخيراً مات بدمشق وهو مسافر في صحبة الأمير في ديسمبر سنة ٩٥٠م وكانت سنه حوالى ٨٠ سنة(٤) .

٨١ — لماذا لقب بالمعلم الثانى ؟

وقد جمع وهذب وأعاد تصحيح ما كتبه أرسطو وسمى ذلك : الكتاب الثانى، ولذا لقب بالمعلم الثانى لأن أرسطو هو المعلم الأول ، وقد ظل هذا الكتاب مسودة حتى اطلع عليه ابن سينا ولخص منه كتابه الشفاء (٥) .

٨٢ — كيف حاول الفارابى الجمع بين أرسطو وأفلاطون ؟

وإذا كان الفارابى قد حاول الجمع بين آراء أرسطو وأفلاطون حتى أنه ألف فى ذلك كتاب «الجمع بين الحكيمين» وهو موجود بدار الكتب المصرية فلأنه :

أولا — قد وصل إليه مذهب أرسطو فى ثوب الأفلاطونية الجديدة، وخاصة كتاب الربوبية

ثانيا — لأن نفس الفارابى كانت نزاعة إلى العلم بالكليات، غير باحثة وراء الفروق الدقيقة فى الجزئيات(٦)

(١) ص ١٢٩ (٢) بيهق للسهرودى (٣) ٢٠٢ – ٣٥٦ ه
(٤) دى بور De Bour ص ١٣١ (٥) حاجى خليفة نقلا عن كتاب حاشية المطالع – ابن خلدون ص ٥٢٧ (٦) دى بور ص ١٣٣ .

٨٣ — رأى الفارابى فى مواطن الاختلاف والافتراق بين أرسطو وأفلاطون

ويرى الفارابى أن أرسطو وأفلاطون يختلفان فى :

١ ـ الأسلوب وطريقة العرض

٢ ـ وفى سيرة وتاريخ حياة كل منهما ، فأفلاطون قد تخلى عن الدنيا وأرسطو قد آثرها وأقبل عليها حتى امتلك وتزوج واستوزر

٣ ـ وفى نقص القوى الطبيعية عند أفلاطون فبدأ بتقويم نفسه وزيادتها عند أرسطو فتقوم غيره ، إذ كان ذا نفوذ عريض وسلطان أعرض .

٤ ـ وفى التدوين فأفلاطون قد دون رمزاً وكتب لغزاً ، ضنا بالحكمة على العامة ، وأما أرسطو فقد أوضح وكشف

ويرى الفارابى أنهما يجتمعان فى :

المذهب الفلسفى ، والغاية فى الرأى ، وقد بسط الفارابى أمثلة لذلك فأحيانا لا يجد إلا الخلاف لفظيا لا غير ، وأحيانا لا يجد خلافا صريحا ، وأحيانا يجد الخلاف فى موضعين مختلفين .

٨٤ — الفارابى منطقى فى فلسفته

وقد كانت فلسفة الفارابى تبدأ بالمنطق ، فى إثباته للعلة الأولى ،

بدلا من أن يتبع برهان المتكلمين وهو: العالم إما قديم وإما حادث، استعمل المنطق إذ قال: إن كل موجود إما واجب وإما ممكن، ولما كان الممكن لا بد أن تتقدمه علة تخرجه إلى الوجود، ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، ولا يمكن أن تدور، فلا بد من الإنتهاء إلى واجب الوجود لا علة لوجوده [1]، وواجب الوجود هذا عقل محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهو العلة الأولى لجميع الموجودات [2] ومعرفتنا به أكمل معرفة يتخيلها عقلنا المادى البسيط [3].

٨٥ — الفارابى وصدور الأشياء عن العلة الأولى

ولكن كيف تصدر الأشياء عن هذه العلة الأولى «الله»؟

يجيب الفارابى على هذا قائلا:

إن الأشياء تصدر عنه لكونه عالماً بذاته، ولأنه هو مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه

فاذاً علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه، وليست قدرته وإرادته [4]

٨٦ — الفارابى ورأيه فى الموجودات

ويقسم الفارابى الموجودات قسمين:

(١) عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن (٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ١٠

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢ (٤) عيون المسائل ص٦

ا ــ سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجساما وهي ستة ، ولكنها تندرج تحت أنواع ، وكل نوع منها صادر عن الآخر .

النوع الأول : منها ما ليس بجسم ولا حال في جسم وهو ثلاثة :

١ـ العقل الأول ـ الموجود الأول ـ العلة الأولى ـ الله

٢ ـ عقول الأفلاك .

٣ ـ العقل الفعال ـ روح القدس ـ الروح الأمين (١)

النوع الثاني : وهو ماليس بجسم ولكنه حال في جسم ، وهي ثلاثة:

٤ ـ النفس .

٥ ـ الصورة .

٦ ـ المادة (٢) . •

ب ــ سلسلة الموجودات التي هي أجسام ، ومنشؤها خيال العقل، وهي ستة أيضا (٣)

١ ـ الأجسام السماوية

٢ ـ الحيوان الناطق .

٣ ـ الحيوان غير الناطق .

٤ ـ أجسام النبات .

٥ ـ أجسام المعادن .

---

(١) المدينة الفاضلة ص ١٩ ـ عيون المسائل ص ٧ ، ٨ ـ السياسات المدنية طبع حيدر اباد ح ١ ص ٣

(٢) السياسات المدنية ص ٢ (٣) عيون المسائل ص ٢

٦ ـ العناصر الأربعة ـ الماء ـ الهواء ـ التراب ـ النار [١] .

وهذا التقسيم الثلاثى لابد أن يكون قد نفذ إلى الفارابى من أستاذه المسيحى سيما استعماله لفظة : روح القدس .

٨٧ — السبب الاول عند الفارابى

يتوج الفارابى بحثه فى العلة الأولى بأن العالم مظهر لآله حكيم عادل ، واحد فى ذاته وفى صفاته مبدع بمعنى أنه علة لوجود الأشياء فهو يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم الأبدى [٢] .

٨٨ — الاسباب والمسببات

أما تأثر الجزئيات عند الفارابى بعد ذلك، فهو ينشأ من فعل طبيعى ، يفعل بعضها فى البعض الآخر ، وذلك وفقا لقوانين نعرفها من التجربة [٣]

وهذا قريب الشبه برأى ابن رشد

٨٩ — الله يعلم الكليات وهى خيرة

وتأثير العلة الأولى فى الكون ، إنما هو تأثير واتصال كلى عام لا جزئى، من حيث ما يجب أن يكون عليه من نظام وماله من غاية ، هذا التأثير

---

(١) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠

(٢) عيون المسائل ص ٦ (٣) De Bour ١٤٣

العام خيراً لا شر فيه ، لأن طبيعة العقول الثلاثة الأولى خيرة لا شر فيها [١] فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة يسودها الخير المطلق ، وإذا كان هناك من شيء فمرده إلى الجزئيات المتناهية المحدودة القوى [٢]

٩٠ — الفارابي والمعرفة الإنسانية

وللفارابي رأي قد رفعه إلى مصاف الفلاسفة الحقيقيين وهو أن المعرفة الإنسانية لا يحصلها الإنسان باجتهاده ، بل هي تتجلى على الإنسان في صورة هبة من العقل الفعال الذي على ضوئه وضوء صوره المفارقة - لا على ضوء إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس - يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام السابقة على رؤية وإدراك الأشياء المادية المحسوسة ، ولهذا كان الإحساس عنده معرفة عقلية ، وكل مادي محسوس ليس مرده إلى القوة المتخيلة والوجود الحقيقي ، بل مرده إلى العقل وما يصوره [٣]

٩١ — رأيه في الحسن والقبح

يوافق الفارابي المعتزلة القائلين بالحسن والقبح الذاتيين المعقولين ، وإن كان يخالفهم في أن قواعد الأخلاق وتحديد مناهج السلوك الإنساني

(١) عيون المسائل ص ٨ — DeBour ص ١٤٤

(٢) عيون المسائل ص ١٨ (٣) المدينة الفاضلة ص ٤٤ السياسات المدنيه ص ٧ مقالة في معاني العقل ص ٤٧ وهذا الموضوع بحث جليل وعظيم الأهمية . وهناك كبير اتصال بين رأي الفارابي هذا وبين آراء بعض الفلاسفة المحدثين .

هى من حق العقل لا من حق الشرع ، ويحاول أن يقرب وجهة نظره من نظر المعتزلة فيقول: بأن عقله هو فيض من الله .

٩٢ — رأيه فى حرية الارادة « الاختيار »

والاختيار عنده إنما هو فى الواقع متوقف على أسباب من الفكر فهو اختيار واضطرار فى وقت واحد ، والفكر بحسب أصله الأول مقدر فى علم الله ، وفيض من العقل الأول ، فهو من هذا الوجه يعتبر من القائلين بالجبر (١)

٩٣ — هل تتصل أخيرا النفس بالله؟

ولكن هل هناك رجوع إلى الله ؟

يجيب الفارابى بأنه لاشك فى ذلك ، وهناك أيضا ترق فى المراتب ، حيث أن النفوس الإنسانية تنزع إلى الفناء فى العقل الذى فوقها ، وكذلك نفوس الأفلاك الأخرى حينما تتقرب إلى الله .

٩٤ — الى أى مدى ترقى النفس الانسانية

ولكن النفس الإنسانية يكون ترقيها إلى أى مدى ؟ ؟

الفارابى لا يجيب على هذا السؤال إجابة واضحة ، كما أن غيره لم يمكنه أن يجيب ، بل يكتفى أن يقول : إن حكمة الفليسوف والنبى إنما تأتى من العقل الفعال ، مع أنه يقول فى موطن آخر « إن أمور النبوة

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦

ووحيها ، إنما هى دون المرتبة العقلية الخالصة « مرتبة الفليسوف » (١)

٩٥ — الفارابى فى نظر المسلمين والصوفية

كان تقسيم الفارابى للعقول ومراتب الوجود السابقة ، مصدر اتهام بالزندقة من المسلمين ، إذ كان رأيه فيها مقدمة إلى القول فيما بعد بوحدة الوجود والحلول ـ دون أن يفطن قائلوه بذلك ـ وبنظرية الفناء والبقاء حيث أن النفس الإنسانية سترقى وتفنى فى العقل الإنسانى ،وهو فان فى العقل الكلى ، وفى الله أخيراً ...

وغير ذلك من النظريات التى حمل لواءها الصوفية فيما بعد . وعلى هذا فهو يرى أن العالم إذا نظرنا إليه باعتبارصدوره عن علته « نظرة منطقية ميتافيزيقية » وجدناه شيئاً غيرالله ـ ولكن النفس الإنسانية إذا صعدت إلى العالم العلوى رأت أن هذه الحياة هى عين الحياة الأخرى ، لأن الله فى كل شىء وهو الكل فى وحدته (٢)

٤ — ابن سينا

٩٦ — من هو ابن سينا ؟

دور محاولة إيجاد فلسفة إسلامية

هو الفليسوف الشرقى أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ، ولد على

(١) المدينة الفاضلة ص ٥٨ ـ ٥٩ (٢) الفصوص طبعة ليدن سنة ١٩٨٠

مقربة من بخارى فى أفشنة(١) أو فى خرميثنا سنة ٨٩٠م = ٣٧٠هـ(٢) أو سنة ٣٧٥ هـ(٣)

وقد كان والده إسماعيليا(٤) وكذلك أخوه ، وكان لهما بصر بالفلسفة وكانت عائلته من حكام الدولة فسهل على والده أن يحضر له المعلمين فى المنزل وأهمهم أبو عبد الله الناتلى وكان يسمى المتفلسف(٥) وكانت تسود تلك العائلة تقاليد فارسية نزاعة لمعارضة الإسلام

٩٧ — كيف درس العلوم ؟

درس الشاب ابن سينا الطب والفلسفة فى بخارى ، وحينما خدمه الحظ فعالج الأمير نوح السامانى المتوفى سنة ٣٨٧هـ وكانت سنه سبعة عشر عاما كافأه بأن سمح له بالاختلاف إلى دار كتبه ، فأخذ فى اجتلاء ما فيها بنفسه من غير معلم ، وقد ظل ابن سينا يعلم ويصنف حينا ، ويخدم الأمراء حينا آخر ، متنقلا بينهم ، فتعرض لتقلبات السياسة ، مع احتفاظه بشخصيته واستقلال رأيه وبعد نظره(٦) .

٩٨ — المناصب الحكومية التى تولاها

فتقلد الوزارة لشمس الدولة فى همذان ، وبعد موته دفعه ابنه للحبس

---

(١) القفطى وابن أبى أصيبعة (٢) السهروردى فى نزهة الأرواح ص ٢٢٤
(٣) ابن أبى أصيبعة (٤) بيهق صفحة ٢٦ وسهروردى صفحة ٢٢٤ (٥) بيهق ص ١٦ سهروردى صفحة ١٨٢ (٦) ابن ابى أصيبعة ح ٢ صفحة ٢ ، ٧

فظل فيه بضعة شهور [١] ثم اتصل بعلاء الدولة فى أصفهان ، وأخيراً مات فى الثالثة والخمسين أو السابعة والخمسين من عمره سنة ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م فى همذان بعد أن استولى عليها علاء الدولة ودفن بها [٢]

٩٩ — ابن سينا الفيلسوف الشرقى

يمتاز ابن سينا بأنه الفيلسوف الشرقى الذى نجد فى كتبه جميع المذاهب فهو مختصر ماهر جامع ، وعارض مدقق ، هو فى النهار رجل الدولة ، أو المدرس المعلم ، وفى الليل الباحث الكاتب للقانون الطبى حينا ، ولموسوعته الفلسفية « الشفاء » شفاء النفس حينا آخر ، وفى السفر المختصر للمطولات ، والكاتب للرسائل الصغيرة فى المذهب الإشراقى وغيره ، [٣]

وأخيرا نجد ابن سينا فى السجن الشاعر الدينى الصوفى المتأمل

١٠٠ — أول من حاول خلق فلسفة اسلامية بمزج فلسفة اليونان بحكمة الشرق

وقد حاول ابن سينا من مزجه علم اليونان وفلسفتهم ـ بعد فهمها من الشروح التى وضعت سيما شروح الفارابى ـ بالحكمة الشرقية ، خلق فلسفة

---

(١) ابن ابى أصيبعة ج ٢ صفحة ٦ (٢) ابن أبى اصيبعة ج ٢ صفحة ٩ وابن خلكان ج ٢ صفحه ١٩٨ (٣) هناك بحث طويل لسكارلو الفونسو ناللنيو حول الحكمه المشرقية هل المقصود بها الحكمه المنسوبة للمشرق ، وهذا مارجحه ، أو الحكمه الاشراقيه المنسوبه إلى المذهب أو الفلسفه الاشراقيه من الاشراق ، وهو بحث ممتع كتبه فى مجلة الشرق الحديث روما باللغه الايطاليه

إسلامية جديدة ، كما أنه أراد ذلك فعلا ، ولكننا نراه فى منطقه وفى عقوله وفى كلياته كمنطق وعقل وكليات الفارابى (١)

١٠١ — رأيه فى الله — السبب الاول

فالواجد الأول — الله — يصدر عنه العقل الأول فقط ، الذى يصدر عنه عقل ونفس وجسم ، وأخيرا يصدر عن العقل الفعال مادة الأشياء الأرضية ، والصور الجسمية ، والنفوس الإنسانية ، وهو يدبر هذه كلها(٢)

١٠٢ — رأيه فى نسبة الخير والشر لله

وكل ماهو موجود خيراً أو شراًهو بقدرة الله ،والله عالم بكل الأشياء قبل خلقها(٣)

والعالم بحالته الراهنة هو أبدع ما يكون (٤) وما فيه من شر إنما هو بالعرض (٥) والعقول المفارقة لا تعلم إلا الكليات ولا تعنى بالجزئيات إذ يقول :

١٠٣ — هل الله يعلم الجزئيات ؟

الله يعقل كل شيء على نحو كلى ، ولكنه عالم بكل ما يحدث فهو يعقل ذاته ، ويعقل أوائل الموجودات ، وكل ما يتولد عنها ، فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وأنواعها ، كما يستطيع العالم بحركات السموات أن

---

(١) النجاة صفحه ٣٢٨و٣٦١ (٢) نجاة صفحه ٤٤٧ — ٤٥٥ (٣) رسالة ابن سينا فى القدر طبعه ليدن صفحه ٥ ، ٦ (٤) صفحة٤٧٤ نجاة (٥) صفحة٤٧٧ نجاة

ينبىء بكسوف معين لإحاطته بأسبابه[١]

١٠٤ – رأيه في المعجزات

أما خوارق العادات فهى عند ابن سينا أمور طبيعية كإمساك بعضهم عن الطعام وغيره[٢]

١٠٥ — حكمة ابن سينا الاشراقية

ولابن سينا حكمة إشراقية أودعها رسالة حى بن يقظان[٣] إذ ترى فيها كيف ترقى النفس حتى تصل إلى الله ؟ وكيف يرسل الله نورا إلهيا يشرف عليها ، فينتشلها من عالم الشهوات الحسى إلى عالم العقل المحض ؟ ، وكذا فى رسالة الطير ، وكذا فى قصة أبسال وسلامان

١٠٦ — ابن سينا يؤسس بعض نظريات شرعية وصوفية

وأخيرا ترى ابن سينا يتكلم فى أحكام الشريعة فلا يوجبها إلا على العامة إذ ما فى الشريعة من واجبات ، وما فى القرآن من جنة ونار محسوسة ، إنما هو تكليف ومخاطبة للناس على قدر عقولهم فى بداوتهم وهناك قوم عارفون يريدون الحق لذاته ، ويعبدونه لأنه يستحق العبادة لا رغبة فى جنته ، ولا رهبة من ناره ، بل يقول : إن من آثر العرفان للعرفان ،

---

(١) نجاة صفحة ٤٩٣ وإشارات صفحة ٢١٠ (٢) إشارات صفحة ٢٠٧ – ٢٢٢

(٣) طبعة ليدن ص ٢٠١

فقد قال بالثانى ، أى ليس موحدا (١)

هؤلاء العارفون يمتازون عن العامة ، بأن أرواحهم مطلقة ، عن القيود منزهون حتى عن الزهد ، لأنه شاغل لهم ، وعن العبادة لأنها تطويع للنفس الأمارة بالسوء ، ونفسهم خيرة لاشر فيها ، وربما ذهل العارف وغفل عن كل شىء فيصدر عنه إخلال بالشريعة ، وهو فى حكم من لا يكلف (٢)

وكان لهذه الآراء أثر فى التصوف الإسلامى إلى حد كبير

كلمة مقارنة بين المتكلمين والفلاسفة وقانون كل

١٠٧ — المتكلمون وجدوا قبل الفلاسفة

مما لا نزاع فيه أنه قد كان للمتكلمين وجود سابق قبل أن يوجد الفلاسفة المسلمون بعشرات السنين ، لأن واصل بن عطاء أحد مؤسسى مذهب الاعتزال الذى يمثل الطرف الأول من المتكلمين ـ لأن الطرف الثانى هم الأشاعرة ـ توفى سنة ١٣١هـ بينما توفى الكندى سنة ٢٦٠هـ وهو أول فيلسوف عرف فى الإسلام ، واشتغل بالفلسفة ودعا إليها ونشرها (٣).

هؤلاء المتكلمون قد آمنوا بالقرآن وبالإسلام وبكل ما دعا إليه ، ولكن طريقة بحثهم وتدليلهم وبرهنتهم على ما أراد القرآن تخالف طريقة

(١) مقامات العارفين طبعه ليدن صفحه ١٣، ١٨ (٢) مقامات العارفين ص ٢١

(٣) صفحة ١٠ ضحى الاسلام ج ٣

القرآن ومنهج القرآن فى ذلك

١٠٨ — الفطرة كانت طريق الاقناع الدينى أولا

إن القرآن اعتمد فى مخاطبة الناس على أساس فطرى ، فخاطب فيهم عاطفتهم ، فلم يؤلف براهنية من مقدمات وقضايا ونتائج ، وإن كانت هناك آيات قرآنية ظاهرها يدل على التسليم لله وباطنها يدفع إلى البحث والتفكير ، فما كان المسلمون الأول فى احتياج إلى شرحها وتأويلها وقد كانوا مشغولين بأمور الفتح والدين عن التفكير فيها ، وكان الجميع عربا لا طبيعة فلسفية تدفعهم إلى البحث ، ولا معرفة بعقائد أخرى تحتم عليهم النقاش والموازنة.

ولكن الآن وقد استراح المسلمون ووفرت أموالهم ، وفرغوا من جهادهم بالسيف ودخل فى دينهم من الأجانب العلماء والفلاسفة يحملون علومهم وعقولهم ومشاعرهم .

١٠٩ — أصبح الحكم فى الامور الدينية هو المنطق والبرهان

لهذا وبعد أن دخل الأجانب فى الإسلام أراد المتكلمون أن يبرهنوا على القواعد الأساسية ، ويشرحوا آيات القرآن ، ويدفعوا ما فيها من تعارض ظاهر ، أو يؤولوه لينطبق على العقل فيوافق العلم الذى حمله إليهم الأجانب ، والذين آمنوا به حيث وجدوه صحيحا .

فبعد أن كان الحكم هو الفطرة ، أصبح هو المنطق والدليل والبرهان، وبعد أن كانت العاطفة هى كل شىء أصبح العقل هو كل شىء ، وبعد أن كان القلب والإحساس هو سبيل الإقناع أصبح الرأى والفكر هما مدار الحكم ولهما فصل الخطاب .

وإذا كان فى أمة الإسلام قديما من قبل أن يرخى بظاهر القول ، وأن يسكت عن التعمق فهناك جماعة لم ترض البحث والنقاش .

وبالاختصار كان منهج القرآن للتدليل على صحة ما فيه من العقائد الإسلامية ، هو الفطرة السليمة ، والقلب القوى والشعور الحى .

وأما منهج المتكلمين ، فكان يستعمل فى إثبات نفس هذه العقائد ، المنطق والدليل ، والبرهان والعقل .

١١٠ — منهج المتكلمين ومنهج الفلاسفة

وبعد : فهل يوجد فرق بين منهج المتكلمين هذا وبين منهج الفلاسفة فى الإلهيات ؟ ؟

نعم أما ذلك الفرق فله أساسان :

١ — المتكلم مؤمن قبلا بالعقيدة الإسلامية ، ومقر بها وبصحتها ، ولكنه استدل على ذلك بالعقل وبالمنطق ، كما استدل قبل ذلك القرآن ومحمد عليه السلام بالعاطفة وبالوجدان .

أما الفيلسوف فهو يبحث المسألة ، ويناقش الموضوع ، وقلبه خاو من أى اعتقاد وأية نظرية ، فهو يكون المقدمات بعد جد وكد ، وبحث حر،

ولا تهمه النتيجة إلا بقدر معرفتها ، واعتناقها بعد ذلك كائنة ما كانت [١] .

٢ — والأساس الثانى هو : أن موقف المتكلم موقف محام ومدافع عن نظرية آمن بصحتها قبل التدليل عليها ، لهذا فهو يعمل جهده وفكره ويسير فى كل مأزق ، ويخرج كل رأى ، ويؤول كل لفظ حتى يصل إلى صحة ما آمن به .

أما موقف الفيلسوف فهو موقف الباحث . المدقق والقاضى المنقب ، فأمامه المعتقدات والآراء لايتأثر بها ، لايثبتها ولاينفيها ، إلا إذا فحصها وبحثها على ضوء فكره المستقل ورأيه الحر ، وأخيراً قد يعتنق أحدها أو يخرج برأى يمزج بينها أو ينفيها جميعاً ، ويبتكر عقيدة من نفسه لنفسه [٢] .

هذا ما كان من أمر الفلسفة وأمر علم الكلام أول الأمر: كل له غاية ، وأن تشابها فى الطرق والسبل بعض الشبه .

١١١ — المتكلمون يتعلمون أساليب الفلاسفة

ولكن وبعد شيوع الفلسفة فى البيئات الإسلامية ، أخذ المتكلمون كثيراً من أقوال الفلاسفة إسلاميين أو غير إسلاميين وقضاياهم ، ليردوا عليهم ويناقشوها ، كأن الفلاسفة أرباب عقائد مثلهم [٣]

(١) ضحى الاسلام ص ١٨ (٢) مقدمه ابن خلدون صفحه ٣٨٩ ضحى الاسلام صفحه ١٨ (٣) وهكذا فعل الغزالى كما سترى

أما الفلاسفة فبعضهم ـ وخاصة الفلاسفة الأول ـ قد وقفوا عندما وصلوا إليه من نتائج ، وماوفقوا إليه من بحوث ، من غير تعرض لأقوال مخالفيهم من أهل الـكلام .

وأما البعض الآخر فقد جارى المتكلمين فى أقوالهم وكلامهم وأخذ يناقشهم فيها [١] بل إن بعضهم قد سلم بأمور سمعية لم يمكنه إقامة الدليل عليها إذ قال ابن سينا :

وأما المعاد الجسمانى وأحواله ، فلا يمكن إدراكه بالبرهان وقد بسطته لنا الشريعة المحمدية ، فلينظر فيها وليرجع فى أحواله إليها [٢]

ولهذا نرى فى المقابسات [٣] عندما أريد التفريق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة : « إن طريقـة المتكلمين مؤسسة على مكايلة اللفـظ باللفظ ، وموازنه الشىء بالشىء ، والاعتماد على الجدل ، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع ، وإسكات الخصم بما اتفق » [٤] لهذا رأينا تلك الخصومة بهذ الأسلوب واضحة بين المتكلمين وبين ابن رشد كفيلسوف ، وبين الفلاسفة وبين الغزالى كمتكلم .

١١٢ — علم الكلام وعلم الفلسفة

بعد هذا أظنك ترى معى أن علم الـكلام علم إسلامى ، نشأ تدريجيا وتكونت مسائله بالمناسبات التى تخلقها ، تثار نظرية ، فتبحث ويختلف

---

(١) كما فعل ابن رشد كما سنرى أيضا (٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٧ (٣) ص ٢٢٣ طبعة مصر لأبى حيان التوحيدى (٤) ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٨

فيها ، فتتكون فرق حولها وتدافع كل فرقة عن رأيها ، ثم تثار نظرية أخرى وهكذا، ويستعين كل رأى بما وصل إليه من فلسفة ومنطق، وبما أوتيه من علم وبيان ، وبما لديه من حديث وقرآن

أما الفلسفة فقد قطعت هذا الشوط فى منبتها باليونان ، ونقلت إلى العرب كاملة مستوفاة ، فاشتغل بها المسلمون وتفهموها واستعملوها فى إثبات نظريات الدين ومسائل علم الكلام

لهذا يمكننا أن نسمى علم الكلام علما إسلاميا وإن دخلته بعض نظريات فلسفية ، أما علم الفلسفة الذى اشتغل به ابن سينا والفارابى والكندى ، فهو علم إسلامى شرحا وتعليقا، يونانى روحا ومصدراً ومنبتا

١١٣ — هل غنى الفلاسفة المسلمون عن المعتزلة ؟

ولكن هل غنى الفلاسفة المسلمون عن المعتزلة ؟ أعتقد أنه لا. لأن الفلاسفة كانوا فلاسفة أولا ودينيين آخراً، لا ينظرون إلى الدين إلا عندما تتعارض نظرية فلسفية معه فيجدون للتوفيق بينهما أما المعتزلة فكانوا دينيين أولا وفلاسفة آخراً ، همهم الأول تعاليم الدين مفلسفا ، والقرآن معقولا ، أما هم الفلاسفة فهو أن تكون آراء أرسطو وأفلاطون وغيرهما لا تتعارض مع الإسلام ، وشتان بين النظريتين كما ترى

تغلغل المعتزلة فى أمور الدين ، وفى القرآن وفى الحديث بأسلوب عظيم جزل فى كل النواحى من عقلية وسياسية ، ودينية ومنطقية وجدلية .

أما الفلاسفة فكانوا منعزلين عن أمور الدين ، عباراتهم رموز ، وقفت عليهم وعلى تلامذتهم ، لم ينزلوا للصراع مع المحدثين ، ولم يسدوا فراغ المعتزلة حينما نازلت كل الديانات السابقة شبه الفلسفية والزائفة فى نظرهم [1] .

هذا مجمل الخلاف والإتفاق بين وسائل وأهداف المتكلمين معتزلة وأشاعرة وغيرهما ؛ وبين أهداف ووسائل فلاسفة الإسلام أو متفلسفى العرب . .

(١) ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٠٤ – ٢٠٧

الدور الرابع

دور محاولة هدم الفلسفة بأسلوب علم الكلام

وهو دور ظلل الشرق حتى اليوم

الغـــــــــــزالى

١ — البيئة السياسية لعهد الغزالى

١١٤ — النفوذ السياسى الاسلامى

طيلة المدة التى هى من ٤٥٠ هـ الموافق ١٠٥٨ م أو ١٠٥٩ م، وهو وقت ولادة الغزالى إلى ٥٠٥ هـ الموافق ١١١١ م أو ١١١٢ م وهو وقت وفاة الغزالى كانت الخلافة الإســـلامية فى غاية التدلى والانحطاط، بل كاد السلطان العربى أن يتقوض: فبغداد تئن من الحرس الأجنبى، وأسبانيا ثائرة ضد حكامها المسلمين، وبطرس الناسك فى فى الغرب يحرض الناس على الحروب الصليبية(١).

١١٥ — السلطان الفاطمى

وفى ذلك الوقت كان يظلل العالم الإسلامى نفوذان:

---

(١) الطيباوى فى التصوف الاسلامى العربى طبع بالقاهرة سنة ١٩٢٨ ص ٤٠٣

النفوذ الفاطمى : بمصر وبالمغرب « شمال أفريقية » وكان الفاطميون يريدون بسط نفوذهم على بلاد المشرق ، وهى منطقة النفوذ العباسى ، فبعثوا بالدعاة لنشر آرائهم وتوطئة لبسط سلطانهم ، وكان محور دعوتهم : إن الآفات التى نزلت بالمسلمين من تفرق الكلمة ، وضعف السلطان ، وخمود الشوكة ، يرجع سببها إلى تفرق الناس عن أئمتهم ، الذين يعرفون بواطن الشريعة وخافيها ، إذ أن دين محمد ليس هو ما دون بالكتب فقط وإنما هو علم خفى احتفظ به الله ، ولم يعطه إلا لشخص مقرب اليه معصوم من الخطأ ، هذا المعصوم هو إمامهم ، وهؤلاء الدعاة هم الباطنية ، دعاة الفاطميين ورسلهم

١١٦ — شىء عن الباطنيين

هؤلاء الباطنية هم الذين عدهم الأمام الرازى المولود سنة ٥٤٤ هـ فى كتابه ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ (١) من الفرق المتظاهرة بالإسلام وليست بمسلمة ، إذ قال : إن أشهر هذه الفرق الباطنية ، وضررهم على الدين أكثر من الكفار ، وهم فرق كثيرة ومقصودهم على الإطلاق إبطال الشريعة بأسرها ، ونفى الصانع ، وعدم الإيمان بشىء من الملل ونفى القيامة (٢) .

١١٧ — الخلافة العباسية والسلطان السلجوقى

أما النفوذ الثانى فهو :

النفوذ العباسى إسما ـ السلجوقى حقيقة ـ إذ غلبت السلاجقة الكبرى

(١) ص ٧٦ (٢) من نسخة خطية بالمكتبة التيمورية رقم ١٧٨ عقائد

الدولة العباسية ، وملكت خراسان والعراق وفارس ، وحكمت هذه البلاد باسم الخليفة الذى ظل ببغداد .

هذه الدولة السلجوقية « Selgiocidi » إحدى الدول التى أسسها ركن الدين طغرل بك (١) .

وقد انتهت دولتهم على أيدى شاهان خوارزم .

عاشر الغزالى أكثر ملوكها ، فعاشر عضد الدين أبى شجاع ألب أرسلان وجلال الدين ملكشاه ، وناصر الدين محمود ، وركن الدين ملكشاه الثانى ومحمد بن ملكشاه .

وقد ولد الغزالى فى أواخر عهد طغرل بك ، الذى ملك بغداد وتحت نفوذ الخليفه العباسى ، بعد أن تقرب إليه ، أما ألب أرسلان فكان أعظم ملوك هذه الدولة ، وفى عهده أسست دور العلم التى تعلم وعلم فيها الغزالى ، وأما محمد بن ملكشاه فقد وضع له الغزالى كتاب التبر المسبوك فى نصيحة الملوك .

هذه الدولة السلجوقية التى كانت تحت نفوذ العباسيين ، لم تسلم سلطانها لأعدائها الفاطميين ، بل عملوا على محاربتهم بسلاح من جنس سلاحهم إذ لا يفل الحديد إلا الحديد ، فأسسوا دور العلم ، وشجعوا العلماء الذين يناصرونهم رأيهم ، بل خلقوهم خلقا ونشروا المدارس النظامية فى أواسط القرن الخامس الهجرى بخراسان والشام والعراق ، لتأييد مذهب

---

(١) ظلت ٩٣ سنة من ٤٢٩هـ الموافق ١٠٣٩م إلى ٥٢٢هـ الموافق ١١٢٧م

الشافعى مذهب العباسيين ، ولتفنيد مذهب الشيعة مذهب الفاطميين ولتثبيت ملك السلاجقة ، معارضين الدور التى أنشأها الفاطميون وعلى رأسها الجامع الأزهر بالقاهرة ، فى أواسط القرن الرابع الهجرى لتأييد مذهبهم .

١١٨ — نظام الملك وزير الدولة ومؤسس النظامية

أنشأ هذه الدور النظامية نظام الملك أبو على بن الحسن بن على بن إسحاق الطوسى(١)

فهو من بلد الغزالى ووزير السلطان السلجوقى ألب أرسلان وابنه ملكشاه ، إذ مكث وزيرا لهما ٣٠ سنة ، ولهذا سميت هذه الدور باسمه

١١٩ — سبب تأسيس النظامية

ونترك نظام الملك نفسه يحدثنا عن غرضه من إنشاء هذه الدور ، عندما اعترض عليه ملكشاه بكثرة ما يصرف عليها ، وهو ٦٠٠,٠٠٠ دينار سنويا ، مع التقتير على الجيش الحربى ، فقال له نظام الملك :

إننى أعجمى ، لو بعت لكان ثمنى خمسة دنانير ، وأنت شركسى لو بعت لكان ثمنك ثلاثون ديناراً ، وأنت مشتغل بلذاتك منهمك فى شهواتك وجيوشك لا تغنى عنك شيئا ، لأنها منغمزة فى ملذاتها وخمورها ، لكنى أقمت لك جيشا إذا نام جيشك قام هؤلاء على أقدامهم صفوفا بين يدى ربهم ، فأطلقوا دموعهم وأنفسهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك ، فأنتم فى خفارتهم تعيشون وبدعائهم تبيتون ، وببركاتهم

---

(١) ٤٠٨ - ٤٨٥ هـ

تمطرون وترزقون ، فسكت ملكشاه وقبل[١] .

١٢٠ — نظامية بغداد

إحدى هذه الأكاديميات التي بثها في عواصم البلاد ، أكاديمية بغداد التي شيدها نظام الملك . [٢]

وفي العاشر من ذي القعدة سنة ٤٥٩ هـ فتحت نظامية بغداد ، وقد دعا نظام الملك لحضور افتتاحها كثيراً من العلماء والأفذاذ البارزين في المجتمع البغدادي حينئذ ، ولسماع درس أبي إسحاق الشيرازي .

ولكن أبا إسحاق لم يحضر لأنه كان يرى ألا يدرس العلم إلا في المسجد ، ويجب ألا يؤخذ عليه أجر ، ولهذا عندما بلغ خبر هذه المدرسة إلى علماء ما وراء النهرين من المسلمين أقاموا مأتما على العلم لأن تدريسه أصبح بأجر[٣]

ولكن نظام الملك أحضر بدلا من أبي إسحاق أبا نصر الصباغ ، فظل يدرس بها عشرين يوما ، ولكن طلبة الشيرازي ألحوا عليه في الحضور إلى النظامية ، حتى أنهم هددوه بعدم الحضور إلى مسجده الذي يدرس به ، وفعلا لم يذهبوا إليه ، مما أضطره أخيرا للحضور إلى النظامية وتولى التدريس بها[٤]

---

(١) جورجي زيدان في كتاب التمدن الاسلامي نقلا عن سراج الملوك ، الأخلاق عند الغزالي للدكتور زكي مبارك (٢) سنة ٤٥٧هـ – ١٠٦٥م (٣) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٨ (٤) الوفيات ج ١ ص٣و١٥٧و٢٢٩ ، نكت الهميان ص١٩٣ الاعلام ص ٨١

١٢١ — مؤهلات المدرس بالنظامية

وكان من الشروط الأساسية للمدرس بها أن يكون شافعي المذهب، وكان المدرس يرتدي طيلسانا يخلع على المدرس بها يوم أن يتولى التدريس (كالروب الجامعي الحالي) وبعد أن كان المدرس بها يدرس كل شيء أصبح لكل فرع مدرس، وكان العلماء يتنافسون في الحصول على منصب التدريس بها، حتى أنهم كانوا يغيرون مذهبهم إلى الشافعي، فابن الدهان قلب مذهبه إلى الشافعي بعد أن كان حنفيا.

وحكى ابن جبير أنه زارها في سنة ٥٨٠ هـ فوجدها عامرة بآلاف الطلبة، وحضر فيها ودرس القزويني رئيس الشافعية بها بعد صلاة العصر وقد روى كثيرا عنها(١)

١٢٢ — مناهج التعليم بالنظامية

ظلت النظامية عامرة بالدروس، مليئة بالطلبة وكان منهجها كما يأتي:

١ — «ميتولوجيا» نظريات التوحيد، ومشاكل علم الكلام، ووجوه الخلاف بين الأشعرية والشيعة

٢ — مذهب الشافعي والمقارنة بينه وبين المذاهب الأخرى

٣ — اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة

٤ — تفسير القرآن والحديث

٥ — الوعظ والإرشاد

٦ — محاضرات في الآدب وأمور شتى

(١) رحلة ابن جبير

زامل الغزالى التدريس بنظامية بغداد أبو المحاسن قاضى حلب الفقيه الشافعى ، إذمكث يعلم بها نحو أربع سنين وهو كاتب سيرة صلاح الدين التى ترجمت إلى اللغات الأوربية وآخرون كثيرون من جلةالعلماء

وكان يصرف عليها من الأوقاف ما يكفى جراية المعلمين وطعام الطلبة ويكفى إصلاحها وترميمها وقد زارها ابن بطوطة سنة ٧٢٧ هـ سنة ١٣٢٧ م ولقبها بأم المدارس

١٢٣ — شىء عن نظام الملك

أما نظام الملك هذا فهو من أولاد الدهاقين الترك تعلم على الإمام الموفق النيسابورى ، وكان تلميذا مع عمر الخيام والحسن بن الصباح واشتغل بالحديث وبالفقه ، واتصل بداود بن ميخائيل السلجوقى ، فدفعه إلى ابنه ألب أرسلان ، مشيراً عليه باتخاده والداً ولايعصاه فيما يشير عليه به . وبقى فى خدمته حتى صار ملكا فاستوزر له مدة عشر سنوات

ولما مات وطد الملك لابنه ملكشاه ، فظل معه عشرين سنة أيضاً.

نظام الملك هذا ـ وقد رأيت غرضه من إنشاء دور العلم هذه ـ ما كان يحترم إلا أدعياء العلم وفقراء الصوفية ، وما كان يقرب أحداً الا إذا كان يوقاله وآلة فى يده ، له مادحا ومحترما ، ولما سئل عن سبب احترامه لهؤلاء الصوفية والأدعياء منهم قال :

« إن هؤلاء إذا قربتهم منى أثنوا على بما ليس فىّ » (١)

وقد وجد أخيراً نظام الملك مقتولا سنة ٤٨٥ هـ ، والذى لاشك

---

(١) الأخلاق عند الغزالى لزكى مبارك ص ١٩

فيه أنه مات بيد أحد الحشاشين إحدى فرق الباطنية الفدائيين ، حين بعث بعسكره إلى قلعة ألموت ليحاصر فيها الحسن بن الصباح زميله فى الدرس كما ذكرنا سابقا (١)

١٢٤ — رجلا المسيحية والاسلام بطرس الراهب والغزالى

وقبل أن نختتم هذه الكلمة المحددة للبيئة الاجتماعية والسياسية ، التى عاش فيها الغزالى ، لابد أن نذكر كلمة عن الحرب الصليبية إذا أن فرع السلاجقة عندما استولى على بلاد الروم فى قونية وأقصر وكانت تحت سلطان قيصر الرومان لجأ حينئذ هذا القيصر إلى البابا ، فوجدها البابا فرصة لبسط نفوذه على ملوك أوربا . فدعاهم جميعاً إلى الدفاع عن النصرانية ، وإخراج بيت المقدس من أيدى المسلمين فزحف الغربيون على الشرق ،وتغاضى الفاطميون وهم أولاد الرسول عن هذا الزحف .

وبينما كان بطرس الناسك Pietro Eramite يحث المسيحيين على استرجاع بيت المقدس وتقويض دولة الإسلام ، كان الغزالى منهمكا فى الرد على خصومه وتلاوة أوراده ونشر آرائه ، ولم يدافع عن الإسلام بل لم يخط حرفا واحدا فى جميع كتبه عن هذا الموضوع الخطير .

ولو تصفحت كتبه كلها لدلتك على أن الغزالى ما عاش وقت هذه الحرب الضروس ، مع أنه أحس بها وسمع عنها ، بل ولمسها عندما أسس

(١) محاضرات الخضرى بك بالجامعة المصرية القديمة

الصليبيون أمارتى الرها بوادى الفرات سنة ١٠٩٧ م وسنة ٤٩٠ هـ ، وأنطاكيه سنة ١٠٩٨ م ٤٩١ هـ (١).

٢ — البيئة الخاصة التى عاش فيها الغزالى

عائلته — أساتذته — حياته

١٢٥ — الغزالى فارسى الاصل

ولد الغزالى من أسرة فارسية الأصل بمدينة طوس بخراسان وهو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن محمد أحمد الغزالى (٢)

١٢٦ — الغزالى أو الغزّالى «تحقيق»

أما سبب إضافة الغزالى إلى أبى حامد فقيل :

ا — إنها نسبة إلى غزّال حيث كان أبوه فقيرا صالحا غزّال صوف ولهذا يجب التشديد فيقال الغزّالى (Al gazzali)

ويقول ابن خلكان المتوفى سنة ١٢٦٥ م أن ذلك هو المشهور حيث أن هذا التشديد هو الشائع فى عصره وقد قال ابن الأثير ذلك أيضا .

ب — وقيل إنها نسبة إلى غزالة وهى بلد كان بها مولده بجوار طوس

---

(١) الأخلاق للدكتور زكى مبارك (٢) هناك أشخاص كثيرون لقبوا بأبى حامد من شيوخ مذهب الشافعى مثل : أبو حامد المرزوى المتوفى سنة ٣٦٢ هـ وأبو حامد الاسماعيلى الطوسى المتوفى سنة ٣٤٥ هـ وأبو حامد صاحب مسلم سنة ٣٢٥ هـ والاسفراينى سنة ٤٠٨ (الاتحاف ص ١٨)

حيث كان تابعا لها أكثر من ألف قرية(١) وإنى أرجح هذا ، سيما أن السبكى فى طبقاته يذكر أشخاصا آخرين لقبوا بهذا اللقب (٢) ولا مانع أن يكون غزالينا هذا والآخرون أيضا قد خرجوا من تلك القرية مثل أبى منصور الغزالى المتوفى سنة ٥١٣ هـ وأبى الحسن الغزالى المتوفى سنة ٥٥٥ هـ والعلاء بن أحمد الغزالى مؤلف ميزان الاستقامة المتوفى سنة ٧٢١ هـ(٣) لأنه ليس بمعقول أن يكون كل آباء هؤلاء غزالين هذا أولا، وثانيا أن ذلك شائع فى الإسلام أن ينتسب الشخص إلى بلدته سيما فى تلك العصور حـ — وقيل إنها نسبة إلى عائلة قديمة ينتسب إليها الغزالى ، وقد قال بذلك الدكتور زويمر فى دائرة المعارف البريطانية تحت اسم الغزالى

١٢٧ — والد الغزالى

وكان والده يجلس إلى الفقهاء ويحترمهم ويحسن إليهم ويتمنى أن يكون له ابن مثلهم ، وكان عندما يجلس مجالس الوعظ وحلقات الصوفية يتأثر بهم ، ويرجو الله أن يرزقه بابن يشا كلهم (٤)

وهذا يدل على أنه كان يتأثر بكل جماعة يجلس إليها ، ويتشاكل مع البيئة التى يحل فيها ، ولا نكذب الواقع إذا قلنا : إن هذا الخلق قد ورثه الغزالى الأب لأبى حامد الابن

---

(١) معجم البلدان لياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦هـ (٢) طبقات السبكى ص ٩ جـ ٤
(٣) الاتحاف ص ١٧ (٤) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جـ٤ ص ١٠٢

١٢٨ — أخوه الأكبر

وأما أخوه فقد انخرط فى سلك الصوفية شابا ، واختلى بنفسه ، ودخل بغداد ، وازدحم الناس على دروسه ، وقد استخلفه الغزالى عندما ترك التدريس بأكاديمية بغداد كما سيأتى ، ومن نصائحه لأخيه أبى حامد الصغير :

إذا صحبت الملوك فالبس   من التوقى أى ملبس
وادخل إذا ما دخلت أعمى   واخرج إذا ما خرجت أخرس

١٢٩ — الوصى على الغزالى

هو وهذا الأخ الذى كان صغيرا عندما توفى والدهما بعد ولادة الغزالى بقليل ساعدهما رجل صوفى وصاه والدهما عليهما قبل موته فأدخلهما هذا الوصى مدرسة ليتعلما بها ويحصلا على قوتهما لأنه لما تعذر عليه القيام بقوتهما قال لهما :

إنى قد أنفقت عليكما كل ما كان لكما ، وأنا رجل فقير ليس لى مال فأواسيكما به ، فأرى أن تلجآ إلى مدرسة كأنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما ففعلا .

وكان ذلك سببا فى تعلمهما ، ولذلك كان يقول الغزالى دائما :

طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله

١٣٠ — أساتذته فى الفقه وسفره الى جرجان

أما أستاذه الأول الذى علمه فى صباه فهو أحمد بن محمد الراذكانى إذ لقنه طرفا من الفقة أخذه عنه فى طوس

ولما ظهرت عليه دلائل النجابة سافر إلى جرجان ، حيث تلقى فقه الشافعية على أبى نصر الإسماعيلى ، ثم رجع إلى طوس وأقام بها ثلاث سنين ، وذلك لمراجعة ما علقه فى جرجان .

وذلك لأنه كما يقول السبكى فى طبقاته من أن أحد معاصريه سمعه يقول :

قطعت علىّ الطريق وأنا راجع من جرجان إلى طوس وأخذ العيارون ـ قطاع الطريق ـ ما معى فتبعتهم فقال لى رئيسهم : ارجع وإلا هلكت ، فقلت له أرجو أن ترد علىّ تعليقتى حيث أنها ليست بشىء تنتفعون به ، فقال وما هى تعليقتك فقلت كتب فى المخلاة ها جرت لسماعها ومعرفة علمها ، فضحك وقال تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك ، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم !!

ثم أمر بعض أصحابه فأعطاها لى

قال الغزالى : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدنى به فى أمرى ، فلما وافيت طوسا أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين ، حتى حفظت جميع ما علقته فصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجرد من علمى (١) .

(١) الاتحاف ص ١٧ – ١٩

١٣١ — اتصاله بامام الحرمين وسفره الى نيسابور

ثم سافر إلى نيسابور لأن طوسا ليست بالمحيط الذى يلائمه ، وهناك التقى بأستاذه الثالث فى الفقه وهو إمام الحرمين [١]
حيث كان يدرس بالنظامية ، فدرس عليه الفقة والمنطق والأصول والجدل فظل معه بنيسابور إلى أن توفى سنه ١٠٨٥ م ٤٧٨ﻫ [٢].

١٣٢ — أساتذته فى التصوف وفى الحديث

أما بقيـة أساتذته فى العلوم الأخرى فيروى الإتحاف [٣] أن أستاذه فى التصوف كان أبو على الفارمذى الطوسى ، تلميذ القشيرى المتوفى ٤٧٧ﻫ ، ويوسف الحجاج وفى الحديث كان أباسهل المرزوى

١٣٣ — أستاذه فى علم الكلام

وأما فى علم الكلام فلا يعرف الإتحاف له أستاذاً [٤] ولهذا فهو يقول فى نفس الصفحة : إن أعداءه وأنصاره يجمعون على أنه لم يكن متبحرا فى علم الكلام

---

(١) أبو المعالى الجوينى الشافعى الأشعرى السنى (٢) الاتحاف ص١٧ (٣) الاتحاف ص ١٩ (٤) الاتحاف ص ٣٠

ولكن الإتحاف نسى أن أستاذه إمام الحرمين كان طويل الباع فى علم الكلام، كما صرح سابقا من أنه درس عليه المنطق والأصول والجدل(١) وكما أشار صراحة فى ص ١٠٧ نفسها من « أنه أخذ عن إمام الحرمين مقداراً من علم الكلام »

ولأن الغزالى فى كل ما كتب من بحوث ومؤلفات لم يعنون هذه المؤلفات بعناوين علم الكلام ولو أنها فى صميمه لأنها ظهرت للناس تحت اسم الفلسفة

١٣٤ — كيف تعلم الفلسفة ؟

وأما الفلسفة فالكل مجمع على أن ليس له أستاذ فيها بتاتا، ولكنهم يقولون : إنه وهو بنيسابور أخذ فى قراءتها والتصنيف فيها (٢)

وسنرى فيما بعد أن الغزالى نفسه يقول غير هذا

١٣٥ — اتصاله بنظام الملك وتدريسه ببغداد

وبعد وفاة أستاذه إمام الحرمين خرج من نيسابور إلى العسكر، وهى محلة بالقرب منها، كان يقيم فيها نظام الملك الطوسى، وكان سن الغزالى حينئذ ٢٨ سنة، فتعرف الغزالى به، واختلف إلى مجالسه، وحضر بحوثه ونقاشه، وتدخل فيها فعرف نظام الملك فى الغزالى : المدرس الصالح الكفء للتدريس بإحدى نظامياته، وأنه يتفق مع رغباته وميوله التى

(١) الاتحاف ص ١٧ (٢) الاتحاف ص ١٧ وطبقات السبكى

شرحنا طرفا منها سابقا ، فولاه التدريس بنظامية بغداد سنة ١٠٩١ م سنة ٤٨٤ ﻫ وهى أول مدرسة للعلوم بالمعنى الحديث فى الشرق ، وكان سنه حينئذ ٣٤ سنة ، وقد زاول الغزالى التدريس بها ، ونال شهرة واسعة لقوة شبابه : وفصاحة لسانه ، ونكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة

١٣٦ — نبذة عن حياته بعد تركه بغداد

ولكنه لأسباب نفسية (١) ترك بغداد بعد أن أناب عنه أخاه فى التدريس بنظاميتها (٢) وذهب إلى الشام للخلوة والاعتزال ، ودخل دمشق سنة ٤٨٩ ﻫ ومكث بها مدة ، ثم رحل إلى بيت المقدس ، وظل بالشام بين دمشق وبيت المقدس زمنا ألف فيه كتابه الإحياء والكتب المختصرة منه كالأربعين وغيره (٣) وأخيراً ذهب إلى مكة لأداء فريضة الحج سنة ٤٩٠ ﻫ ، وقيل إنه ذهب إلى الاسكندرية وكان ينوى منها الذهاب إلى السلطان يوسف بن تاشفين ، ولكنه سمع بحرق كتبه وبحوثه هناك ، فرجع إلى بغداد . وعقد بها حلقات الوعظ ، وتكلم بلسان أهل الحقيقة ، وحدث بكتاب الإحياء ، ثم عاد إلى مسقط رأسه طوس بخراسان ، ولازم بيته ، ناشرا كتبه وتصانيفه ، حتى أتت وزارة فخر الملك وزير خراسان ، فدعا الغزالى للتدريس بمدرسة نيسابور النظامية فقبل ، ويقول ابن اسماعيل الفارسى خطيب نيسابور فى ترجمته :

---

(١) كما حكى ذلك الغزالى فى المنقذ (٢) الأخلاق لزكى مبارك (٣) الاتحاف ص٨

إننى قابلته حينئذ ، فوجدته وقد زال عنه صلفه وكبرياؤه وتكلفه بل وجدته خلاف المظنون ، وأن الرجل قد أفاق بعد الجنون (١)

١٣٧ — وفاة بطوس

ثم بعد ذلك رجع إلى طوس ، واتخذ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء وخانقاها للصوفية ، ووزع أوقاته على وظائف عدة ، من ختم القرآن ، ومجالسة أرباب القلوب ، والتدريس لطلبة العلم ، والصلاة والصيام ، إلى أن توفى بطوس يوم الاثنين رابع عشر جمادى الأولى سنة ٥٠٥ هـ الموافق ١٩ ديسمبر سنة ١١١٢ م وقيل سنة ١١١١ ودفن بطابران ، إحدى القرى المكونة لطوس (٢)

(١) الاتحاف ص ٨ (٢) طبقات السبكى ص ٤ والاتحاف للمرتضى ص ٨

كيف حاول الغزالى هدم الفلسفة

بأسلوب علم الكلام ؟؟

أو

الغزالى وجهوده الفلسفية

قام الغزالى بجهود كثيرة فلسفية آثرنا تقسيمها إلى أقسام ثلاثة مرتبة ترتيبا طبيعيا وهى :

(ا) الغزالى ودراسته للفلسفة

١٣٨ — هل درس الغزالى الفلسفة ؟

آمن الغزالى بأن جميع العلماء الذين ردوا على الفلاسفة وما كتبوه عنهم فى كتبهم ، إنما هى كلمات معقدة غامضة متناقضة [1] لهذا أخذ على نفسه بأن يدرس علم الفلسفة ويقف على مشاكلها ودقائقها ، حتى يساوى أعلم الناس بها بل يزيد[2] ويبتعد عن القضايا المشهورة التى كان يسلم بها كثير من الناس ، فلا يسيرون وراء الحق ، فهل فهم الغزالى الفلسفة كما فهم آراء السابقين منهم حقا ؟؟

وهل ابتعد عن استعمال تلك الحقائق المشهورة والقضايا العامة صدقا ؟؟

(١) المنقذ ص ٧ (٢) المنقذ ص٨

نعم ! ! إن دراسته للفلسفة وما كتبه فيها « مقاصدا » « وتهافتا » ليدلان على أنه فهمها حقيقة ، ووعاها بحق ، كمدرس وكمتعلم وكتلميذ .

١٣٩ — أو درسها ليقضى بها على شكوك ساورته ؟

ولكن هل درس الفلسفة حقا ليشبع نهمه الفكرى فيستخلص النتائج بمناهجها ؟ ؟

وهل دفع نفسه إليها ليحل المشكلات العقلية التى ساورته ، ويصل إلى أغوار المسائل الفلسفية التى حيرته ، بفكر حر ، ورأى طليق ؟ أو أنه درس الفلسفة لينقضها ويسفهها كما قال بلسانه واعترف بقلمه ؟؟(١)

وهل أخطأ إذاً دى بور « De Boer » عند ما قال : إن الغزالى درس الفلسفة ليجد طريقا للخروج من الشكوك التى اعتورته ؟

وأنه أراد طمأنينة القلب وتذوق الحقيقة العليا؟ (٢)

١٤٠ — كتاب مقاصد الفلاسفة هو المظهر الوحيد لتلك الدراسة

نعم إن الغزالى بعد أن عرف وتأكد أن الدافع له على درسه الفلسفة هو هدمها ونقضها ، وتسفيه أصحابها والتشويش عليهم ، عرف كذلك أنه لا يمكنه القيام بهذا الدور على الوجه الأكمل ، إلا إذا عرف جليلها ودقيقها ، وسبر عويصها وصعبها ، ولأجل أن يقيم البرهان على أنه درسها وفهمها ، أو ليساعد نفسه حقا على تفهمها وتعرف حقائقها ، ألف كتابه

---

(١) المنقذ ص ٨١، ٨٢، ٨٢، ٨٤ وتهافت ص ١٣، ١٤، ٨٧ (٢) دى بور ص ٢٠٠

« مقاصد الفلاسفة » الذى يقول فى مقدمته : « إنى التمست كلاما شافيا فى الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم . فرأيت قبل بيان تهافتهم أن أقدم كلاما وجيزاً مشتملا على حكاية مقاصدهم ، من غير تمييز بين الحق والباطل ، وأورده على سبيل الحكاية مقرونا بما أعتقده من أدلة لهم ، وذلك يعرف من اسمه ، وفعلا كان الغزالى أمينا حقا فى هذا العرض ، ماهراً فى ذلك الإخراج .

١٤١ — الظروف الصعبة التى درس الغزالى أثناءها الفلسفة

إبتدأ بهذه الدراسة وهو مدرس بنظامية بغداد ، أما كيف درسها ومتى وأين وكم من الزمن أنفقه فى دراستها ؟؟ نعم إنه درسها حين قيامه بتدريس العلوم الشرعية لثلاثمائة طالب وذلك فى سنة ٤٨٤ ﻫ وكان لزاما عليه أن يعمل معهم مقابل أجر معلوم ، وقد كان ذلك التدريس حملا ثقيلا عليه[١] فكان يدرس الفلسفة وقت فراغه من التصنيف والدرس للعلوم الشرعية[٢] ـ وطبيعى أن هذه العلوم «فى نظره على الأقل» معادية للفلسفة عداء عميقا ـ وقد قرأها وأقبل عليها من غير أستاذ ، قرأها فى إخوان الصفا ، وفى ماوصل إليه من فلسفة أرسطو الذى هو أحسنهم منطقا وأسلوبا حسب ماترجمه ابن سينا والفارابى [٣] ويظهر أنه فى أواخر هاتين السنتين ٤٨٥ و ٤٨٦ ﻫ قام بعمل كتابه « مقاصد الفلاسفة » لأنه ماهو إلا ترتيب لما فهم وعرض لما عرف وقرأ .

---

(١) منقذ ص ٨٣ (٢) منقذ ص ٨٤ (٣) منقذ ص ٨٣ و ٨٤

(ب) الغزالى و نقده السلبى للفلسفة

١٤٢ — الغزالى يؤلف التهافت ليهدم الفلسفة ويشوش عليها

ظل بعد السنتين الماضيتين سنة أخرى يواظب على التفكير فى الفلسفة بعد أن درسها ويعيد ما فيها من نظريات ويردد ما عرفه من آراء ، حتى وصل إلى غرضه ، واطلع على كل ما فيها من خداع وتلبيس وتخييل ، إطلاعا لاشك فيه (١) وهنا تنكشف له أغاليطهم الكثيرة فى الإلهيات ، ويرى أن مذهب أرسطو قريب الشبه من مذهب الإسلاميين ، كما عرضه ابن سينا والفارابى ، ويرى أن مجموع ما أخطأوا فيه لا يعدو عشرين مسألة ، فيؤلف كتابه « تهافت الفلاسفة » وذلك فى ١١ محرم سنة ٤٨٨ هـ (٢) فيسفههم ويشوش عليهم ويبطل آراءهم فقط ويهدمها لاغير (٣) وكان عمر الغزالى حينئذ ٣٨ سنة ولما كان خروجه من بغداد فى ذى القعدة سنة ٤٨٨ هـ

---

(١) منقذ ص ٨٣و٨٤

(٢) حقق ذلك التاريخ الأب بويج فى إحدى نسخ التهافت الخطية المحفوظة بمكتبة الفاتح باستامبول .

(٣) منقذ ص ٨٣و٨٤ ومقدمة مقاصد الفلاسفة ، والتهافت ص ٢٠ حيث قال فى نهاية مسألة « بيان تلبيسهم إن الله صانع العالم وإن العالم صنعة » فان قال قائل : فاذا أبطلتم مذهبنا فماذا تقولون أنتم ؟ ؟ قلنا نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض ممهد وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم . وقد حصل .

فيكون بكل تأكيد قد انتهى من تأليف « التهافت » [١] قبل خروجه من بغداد بنحو ١١ شهرا وقبل أن تنتابه النوبة التى حكاها فى المنقذ بنحو خمسة أشهر إذ أولها رجب سنة ٤٨٨ ه .

وهذا بخلاف ماقاله دى بور De Boer من أنه ألف التهافت بعد خروجه من بغداد بقليل .

١٤٣ — هل أمكن الغزالى أن يهدم الفلسفة ؟

ويهمنا أن نبرز هنا أن مجهود الغزالى النقدى السلبى الذى قدمه فى التهافت ليهدم به الفلاسفة وآراءهم لم يثبت فيه رأيا ، ولم يؤكد به نظرية

فهل أمكنه حقا أن يهدم رأيهم ويسفه تفكيرهم ؟؟ أو نجح فى بسط آرائهم والتدليل على صحتها بأسلوبهم ثم لم يمكنه أن يهدمها بل تركها تؤكد للناس صحتها ، وتعلن بين المسلمين صوابها ؟؟

وقد اخترت نظرية السببية لأنها أهم مسألة اعتنى بها فلاسفة المسلمين وعلماء الدين ، من شيعة ومتكلمين ، كما لازالت إلى اليوم محور نقاش بين الفلاسفة المحدثين .

---

(١) لكثير من المستشرقين فى معنى تهافت الفلاسفة آراء شتى ، أشهرها المعنى الذى أساسه اللفظ العربى « تساقط الفلاسفة » وذلك لمسارعتهم بلا روية وإعمال فكر إلى تقليد مذاهب فارغة اعتقدوا صحتها ، أوجروا وراء آراء ضعيفة رأوا قوتها ، كما يتهافت الفراش على المصباح ، ، ظنا منه لضعف بصره أنه ضوء النهار ، فلا يزال يرمى نفسه عليه معتقدا أنه الكوة التى يخرج منها تاركا الظلام الدامس سابحا فى أضواء النهار الساطع ، ويظل فى هذه الحالة حتى يحترق ويفنى الفناء الأخير ، وقد أراد الغزالى لنفسه هذا المعنى حيث قال فى مقدمة « المقاصد » : تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم .

نظرية السببية فى الاسلام

١٤٤ — الاسباب التى حملت الغزالى على نفى التلازم

بين السبب والمسبب

ينفى الغزالى التلازم الضرورى بين السبب والمسبب ، ويحاول أن يثبت أن العلاقة بين السبب والمسبب إنما هى جريان عادة فقط ، لأنه يلزم من إثبات التلازم الضرورى :

(١) بطلان الوحى حيث لا يمكن تعليله وبيان أسبابه .

(٢) بطلان الاعتقاد بالبعث وبالحشر بالاجسام كما ذكر القرآن ، فيبطل الحساب والعقاب والثواب ، حيث لا يمكن تعليلها وبيان أسبابها

(٣) بطلان الاعتقاد بالمعجزات حيث لا يمكن تعليلها وبيان أسبابها أيضا

(٤) بطلان علم الله بالجزئيات حيث لا يمكن تعليل إرادة الشر من الله وتقديره على عباده

(٥) يصبح الله مقيداً بنظام ثابت ، فتصبح أفعاله اضطرارية ولو حسب القانون الذى خلقه باختياره ، ومهما قيل من أن الله يخلق المسبب لا به ، فالغزالى يريد أن يؤكد أن العلاقة بينهما هى علاقة « جريان عادة » لا علاقة « تلازم ضرورى » .

فمن الأشياء التى يهدم الغزالى فيها الفلاسفة كما ورد فى التهافت (١)

(١) التهافت ص ٦٥ طبع مصر سنة ١٣٠٢ ه

قولهم : بأن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسبباب اقتران تلازم ضرورى ، إذ ليس فى المقدور ولا فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولاوجود المسبب دون السبب ، ويقولون إن أثر هذا القول يظهر فى جميع الطبيعيات .. ولكن الغزالى ينفى هذا التلازم فلماذا ؟؟

١٤٥ — معجزة الرسل وعلاقتها بهذا الكلام

يقول لأن بإثباته :

ا ـ تنتفى المعجزات الخارقة للعادة مثل قلب العصا ثعبانا ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، إذ من جعل العلاقة بين السبب والمسبب غير اقتران عادى بل إقتران تلازم ضرورى نفى ذلك ، ويؤول إحياء الموتى بمعنى إزالة العلم بالجهل، وقلب العصا ثعبانا بمعنى إبطال سحر السحرة بحجة على يد موسى فهزم ثعابينهم ، أما شق القمر فإنهم نفوا تواتره وصحته الإخبارية .

ب ـ وباثبات هذا التلازم الضرورى أيضا ينتفى ما أجمع عليه المسلمون من أن الله قادر مختار .

١٤٦ — المعجزة بين النبي والانسان

ولكن هل يمنع الغزالى خوارق العادات بالنسبة للإنسان ؟ يؤكد الغزالى أن هناك : (١) خاصيته فى القوة المتخيلة (٢) وخاصيته فى القوة العقلية النظرية (٣) خاصيته فى القوة النفسية العملية . وكل هذه القوى تكون للأنبياء كما تكون للإنسان فوق العادى إذ بسببها قد توجد بعض خوارق العادات .

ولكن ماذا ينكر الغزالى على الفلاسفة ؟ ؟

ينكر الغزالى على الفلاسفة قصرهم خوارق العادات على أصحاب الخاصيات السابقة المتقدمة إذ يزيد عليها معجزات أخرى أمثال : قلب العصا ثعبانا ، وإحياء الموتى . . . وهذه من خصائص الأنبياء فقط فيقول :

إن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا[١] فليس بضرورى وجود أحدهما عند وجود الآخر ، ولا عدم أحدهما عندعدم الآخر ،مثل الرى والشرب،والشبع والأكل والاحتراق و النـــار ، والنور وطلوع الشمس ، إلى آخر المشاهدات المقترنة فى الطب والنجوم والصناعات .

١٤٧ — ولكن لماذا يحصل السبب مقارنا المسبب ؟

يجيب الغزالى بأن هذا الاقتران هو تقدير لله ، سابق لخلق المسبب من غير ضرورة فى نفسه لذلك، بل فى قدرته : خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون حز الرقبة ، وإدامة الحياة مع حز الرقبة ، وعدم احتراق القطن عند ملاقاته للنار .

١٤٨ — هل يمكن أن يتخلف المسبب مع وجود السبب ؟

يدلل على هذا فيقول : إذا ما أدنينا القطن من النار فاحترق، ليس

(١) يقصد المتكلمين

معنى هذا أن النار أحرقته ، لأن النار جماد لا فعل لها، وليس هناك من دليل لدى الفلاسفة يؤكد أن النار هى الفاعلة للإحراق ، ومشاهدة حصول الاحتراق يدل على الحصول عنده لا الحصول به، هذه المشاهدة لا تنفى وجود علة أخرى للاحتراق غير النار ، إذ قد تكون هناك علة ليس فى مقدورنا معرفتها ورؤيتها وهى الفاعلة للاحتراق ، وهذا هو الواقع لأن تلك العلة ما هى إلا : الله القادر المختار .

ولأن هاته العلة الفاعلة قادرة مختارة فى فعلها ، فلا مانع ألا يوجد الاحتراق عند ملاقاة النار ، فيختلف المسبب مع وجود السبب ، وقد حصل ذلك فعلا فى المعجزات ، فقد وضع ابراهيم فى النار ولكنه لم يحرق .

١٤٩ — ا هل المشاهدة تحتم المسبب عند وجود السبب

ولكن هل المشاهدة تنفى وجود علة أخرى غير العلة التى رأيناها وعرفناها ؟ ؟

يجيب الغزالى بالنفى قائلا : ها هو ذا الأعمى عندما تقع عيناه فى ضوء الشمس فيرى الألوان ، يعتقد أن فاعل الإبصار للألوان هى عيناه ، ويظل يعتقد بالتلازم الضرورى بين عينيه ورؤية الألوان حتى تغيب الشمس فلا يرى بعينيه شيئا . . حينئذ يعلم عن يقين أن هناك علة أخرى .

فلم لا تكون هناك علة أخرى للاحراق غير النار التى نراها؟ وتكون تلك العلة المجهولة لنا هى : الله .

١٥٠ نفى التلازم بين السبب والمسبب يجر الى فوضى لا نهاية لها

ولكن ألا يجر نفى هذا التلازم الضرورى إلى محالات شنيعة ؟ نعم ! ! شرح الغزالى هذا الاعتراف وذلك السؤال قائلا :

ولكن إذا نسب الفعل والسبب فقط لإرادة فاعل مختار إلا نهج مخصوص متعين لإرادته ، أليس ذلك هو عين الفوضى ؟ فتمحى قواعد العلوم ونظريات المنطق و . . ويتحتم ألا توجد أشياء يقينية بتاتا ، إذ قدرة الله التى لا ضابط لها قادرة على فعل كل شىء ، وتغيير كل شىء ؟ ؟ .

يجيب الغزالى :

(١) بأن تحقق هذه الأشياء « ووجود المسبب عند وجود السبب » ممكن فى ذاته لا واجب . فيصح حصوله ويصح عدم حصوله ، ونحن لم نقل إن حصوله أو عدم حصوله واجب بل هو ممكن ، يجوز أن يحصل ويجوز ألا يحصل .

(٢) وبأن استمرار العادة بجريانها مرة بعد أخرى رسخ فى أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية .

(٣) وبأن هذا الاستمرار خلق الله لنا بسببه علما بأن هذه الممكنات الخارقة للعادة لن يفعلها.

ولا مانع من أن يكون الشيء ممكنا فى قدرة الله ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه فى بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه لن يفعله فى ذلك الوقت.

١٥١ — ما دام التلازم بين السبب والمسبب ضروريا فكيف تحصل المعجزة ؟

إذا كيف يحصل الخارق للعادة ؟ ؟

يفسر الغزالى ذلك بمثال فيقول : إذا ما ألقى شخص فى النار فلم يحترق فذلك راجع إما إلى تغير فى حقيقة النار فتختفى من النار حرارتها وسخونتها، ولا يبقى لها إلا صورة النار فقط، وإما إلى تغير فى صفة الشخص الملقى فى النار. هذا التغير يحدث من الله مباشرة، أو بواسطة ملائكته.. ولما كنا لا نرى الله ولا ملائكته فقد اعتقدنا أن ذلك محال كاستحالة عدم احتراق شخص وضع فى النار وطلى جلده بالطلق فيجده العارف بذلك الطلاء أمرا عاديا، ومن جهل ذلك الطلاء يراه مستحيلا، ومن قدرة الله أشياء كثيرة لم نشاهدها كلها.. فلا ينبغى أن ينكر شيء أمامها.. وعلى هذا فقلب العصا ثعبانا وإحياء الميت ممكن بالطريقة المتقدمة.

١٥٢ - لم لا يقال إن الله أودع فى كل شىء خصائص ؟؟

ولكن لم لا يقال إن الله أودع فى كل شىء خصائص واستعدادات لا تتغير ولا تتبدل ، فقطنتين متماثلتين لا يتصور أن تحترق إحداهمادون الأخرى إذا رميتا فى نار واحدة ، ولهذا فلا يتصورأن إبراهيم لم تحرقه النار عندما رماه فيها نمرود ، وإذا حصل ذلك حقيقة فلابد من تغير فى صفة النار أو فى صفة القطن أو فى جسد ابراهيم إلى صفة تخرجها عن خاصيتها واستعدادها ؟؟

لا يسلم الغزالى بذلك ولكن يقول: إن إرادة الله هى الخالقة للاحتراق عند ملاقاة النار ، وقد لا يخلقها مع وجود الملاقاة إذا أراد ذلك .

١٥٣ - هل الله يفعل الأشياء جزافا ؟؟

ولكن كيف يظهر الله قدرته ؟ وكيف يفيض فعل الله على الأشياء؟ هل بالتشهى والجزاف ؟ أم بناء على قاعدة ونظام ؟؟

يقول الغزالى : إن الله لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله بكونه مستعدا فى نفسه ، فلا يخلق من نطفة الإنسان إلا إنسانا ، ولا من نطفة الفرس إلا فرسا مثله .

وتختلف استعدادات الأشياء بأمور غابت عنا ، وليس فى قدرة القوة البشرية الاطلاع عليها . لهذا لا يمكننا أن نقف على كنهها وليس لنا سبيل إلى حصرها فقد يستعد شىء ما لقبول صورة فى أقل زمان مما

كان مستعدا له من قبل فتحدث حينئذ المعجزة وهنا ننكرها لأنها خارقة للعادة والواقع أنها ليست كذلك. وإنما أنكرناها لضيق حوصلتنا ولذهولنا عن معرفة أسرار الله فى خلقه، وهناك عجائب فى المخلوقات من استقرأها ما استبعد من قدرة الله ما يحكى من المعجزات .

١٥٤ – مادام الله سبب كل شىء فلا محال أذا !!

ولكن إذا كان الله هو السبب فى كل شىء إذاً لا يوجد شىء محال ؟ وإذا فالمحال قد يصبح شيئا مقدورا لله فيمكن الجمع بين البياض والسواد فى شىء واحد ، ويمكن أن يخلق الله فى الجماد العلم ، ويمكن حينئذ قلب الأجناس ؟ ؟

هنا يجيب الغزالى : بأن المحال غير مقدور عليه فالجمع بين البياض والسواد محال لأننا نفهم من إثبات صورة السواد فى المحل نفى ماهية البياض ووجود السواد ، فإذا صار نفى البياض مفهوما من إثبات السواد كان إثبات البياض مع نفيه محالا .

وأما خلق العلم فى الجماد فمحال أيضا لأننا نفهم من الجماد ما لا يدرك، فإن خلق فيه إدراك كان تسميته جمادا بالمعنى الذى فهمناه محالا .

١٥٥ – هل يمكن الله قلب السواد بياضا والتراب انسانا؟

وأما قلب الأجناس ،وقد قال بعض المتكلمين بأنه مقدور لله مطلقا، فالغزالى يقسمه قسمين :

ا ـ ما ليس لهما مادة مشتركة كالسواد مثلا فلا يمكن أن ينقلب ويصير قدرة ، إذ لو انقلب فالسواد معدوم أو موجود ؟ فإن كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره ، وإن كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ، بل بقي على ما هو عليه ولكن انضاف إليه غيره ، وإن بقي السواد عدمت القدرة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه ، وهـــذا النوع محال من ذلك الوجه .

ب ـ أما مالها مادة مشتركة مثل صيرورة التراب نباتا ، ثم النبات عندما يأكله الحيوان دما ، ثم الدم منيا ، ثم المني حيوانا ، إذ مادة الجميع الترابية ، فمعنى ذلك أن مادة بعينها خلعت صورتها ولبست صورة أخرى ، أي أن صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقبت عليها الصورتان وذلك ممكن في نفسه وليس بمحال وهذه الانقلابات عادة تحصل في أزمان متطاولة .

١٥٦ ـ كيف تحصل المعجزة ؟

يقول الغزالي : إن في قدره الله تقصير هذه الأزمان تقصيرا يجعلنا لا نلحظ مرورها بها . هذا الاستعجال وذلك التقصير يحصل عادة بناء على طلب من النبي عندما تترجح الحاجة لحدوث معجزة تساعد النبي على إثبات الشرع ، ومن هـــذا النوع صيرورة التراب حيوانا وانقلاب العصا ثعبانا .

هذا هو رأي الغزالي في موضوع السببية كما كتبه في تهافت الفلاسفة

وقد رأيت أنه يحاول جاهدا نفى العلاقة بين السبب والمسبب أما فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » فسنرى له رأيا آخر .

١٥٧ — التلازم التام بين الشرط والمشروط

هو نوع من التلازم بين السبب والمسبب فنراه فى ص ٥٧ من الاقتصاد فى الاعتقاد عندما يتكلم عن التولد يقول : إنه لا يفهمه ، لأن التولد هو إما خروج جسم من جوف جسم آخر كالجنين عندما يتولد من بطن أمه ، وإما تولد كتولد حركة الماء من حركة اليد التى نراها متلازمة ، فالتلازم أتى إذاً من أن حركة الماء مشروطة بوجود الشرط وهو حركة اليد ، وبما أن المشروط يحصل لزاما عند وجود الشرط ظن أن أحدهما متولد عن الآخر ، ويعلل الغزالى صحة هذا التلازم بأن اليد عند تحركها لابد وأن تشغل حيزا بجوار الحيز الذى كانت فيه ، إذ لو تحركت اليد ولم يفرغ الحيز الذى تشغله من الماء ، للزم اجتماع جسمين فى حيز واحد ، وهو محال

وعندما تأخذ اليد مكانا لابد وأن يتحرك الماء ليأخذ مكانا آخر ، فكأن حركة أحدهما مشروطة بحركة الآخر فتلازما ، فظن أن أحدهما متولد عن الآخر وذلك خطأ

ولكن هناك لازمات ليست بشرط فيجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها ، وإنما أتى لزومه من إطراد العادة كاحتراق القطن عند ملاقاة النار

إذاً مايراه الخصم متولد هو قسمان :

١ ـ شرط فلا يتصور فيه إلا الاقتران

٢ ـ ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران إذا خرقت العادة

١٥٨ — الاعتقاد بالتلازم بين السبب والمسبب صحيح

وأخيراً يقول : إن الاعتقاد بالتلازم بين السبب والمسبب صحيح وهذا مايراه بعينه (١) إذ يقول إن العلاقة على ثلاثة أنواع :

١ ـ علاقة مكانية : كالعلاقة بين اليمين والشمال ، والفوق والتحت ، فهذه يلزم عند ذكر أحدهما ملاحظة ذكر الآخر ، وعند فقد أحدهما فقد الآخر

٢ ـ علاقة بين شيئين : لأحدهما رتبة التقدم ، كالشرط مع المشروط ، والشرط هو الذى لابد منه لوجود الشىء ، ولكن ليس وجود الشىء به بل عنده ومعه

٣ ـ علاقة بين علة ومعلول : ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة

أما تصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفى كل العلل نفى المعلول ولا يلزم من تقدير نفى علة بعينها نفى المعلول مطلقا ، بل يلزم نفى معلول تلك العلة على الخصوص ، ولهذا يقول الغزالى : إن العلاقة بين

---

(١) ص ١٢٧ من الاقتصاد فى الاعتقاد

حز الرقبة بالسيف والموت من النوع الثالث إذ للموت أسباب وعلل أخرى غير حز الرقبة بالسيف كالأمراض ، مالم يقدر انتفاء جميع العلل الأخرى.

والخلاصة : إن أهل السنة (الأشاعرة) يعتقدون أن الله مستبد بالاختراع بلا توليد (سبب) « فالله هو السبب » فالموت أمر خلقه الله مع الحز . . فليس بلازم إذا نفى الحز أن ينتفى الموت

ولكن من اعتقد كونه علة وانضاف إليه مشاهدة صحة الجسم وعدم مهلك من خارج فيعتقد التلازم التام بين نفى الحز ونفى الموت « مع التأكد من انتفاء العلل الأخرى » كان اعتقاده صحيحا (١)

هل للغزالى آراء فلسفية خاصة ؟

ولكننا نرى الغزالى بعد خروجه من بغداد وبعد أن صرح بما صرح به فى « التهافت » كما سبق يعمد إلى تنفيذ الخطة التى وضعها فيؤلف : —

١٥٩ — آراؤه الفلسفية فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد

أولا كتاب : الاقتصاد فى الاعتقاد ، وقد بسط فيه آراءه فى كثير من المسائل الإلهية مثل السببية وقوة العقل بجانب العقيدة الدينية وطرق البحث والاستدلال

آراؤه الفلسفية فى كتاب قواعد العقائد :

ثانيا كتاب : قواعد العقائد وهو الذى أشار إليه أكثر من مرة

(١) ص ١٢٧ الاقتصاد فى الاعتقاد

فى كتابه « التهافت » والذى قال عنه إنه سيذكر فيه رأيه فى كل هذه المسائل التى هدمها فى تهافته وهذا الكتاب هو الحلقة الختامية لمجهوده الفلسفى ، وقد ألفه فى القدس ، وبعد خروجه من بغداد مباشرة وأدمجه بالجزء الأول من كتابه الخالد « الإحياء » .

ويقول الغزالى عن هذين الكتابين « فى الإحياء »(١) أنه ألفهما لبيان العقيدة باختصار وهى التى نقلها أهل السنة « الأشاعرة » عن السلف ورأى أنه لا ينتفع بهما إلا العوام قبل اشتداد تعصبهم أما الذى يعرف شيئا عن علم الكلام فقلما ينفعه هذا .

١٦٠ — عرض لفصول « قواعد العقائد »

وقد وعدنا الغزالى فى التهافت بتأليفه ، وقد برزت أهميته لأنه أفهمنا بين سطور التهافت أنه سيعلن فيه رأيه فى كثير من المسائل التى تناولتها الفلسفة وآمن بها الفلاسفة ، أقول : هذا الكتاب بناه على أربعة فصول :

ففى الفصل الأول : بيّن عقيدة أهل السنة فى الشهادتين وهى :
لا إله إلا الله محمد رسول الله

وفى الفصل الثانى بين وجه التدرج فى الإرشاد ؛ فالصبى والعوام يجب أن يكون مبدؤه التلقين المحض مع العبادات وقراءة القرآن ، وإذا أراد أحدهم الوصول إلى حقائق هذه العقيدة فعليه بالرياضة والمجاهدة

---

(١) ص ٣٦ ج ١

وهنا تنفتح له أبواب الهداية وحقائق العقيدة بنور إلهى يقذفه الله فى قلبه بسبب المجاهـــدة تحقيقا لقوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا »(١)

وفى الفصل الثالث يقول :

إنه يرقى بالعامى والصبى قليلا إلى عقيدة فيها لوامع من الأدلة المختصرة من غير تعمق ، وسيقتصر فيها على ماصدره لأهل القدس وسماه بالرسالة القدسية فى قواعد العقائد(٢) ويقسمها إلى ثلاثة أقسام :

أولا : معرفة ذات الله سبحانه وتعالى من أنه موجود أزلى وهنا يستعمل أدلة المتكلمين من أن الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سببه يحدثه .. هذا السبب هو الله

ثانيا : معرفة صفات الله سبحانه وتعالى من كونه هو صانع العالم قادر مريد وهنا ينسب إلى الله كل صفات الكمال التى يفهمها عقلنا على طريقة المتكلمين أيضا(٣)

ثالثا : معرفة أفعال الله تعالى وهنا لا بد من الوقوف طويلا لعلاقة هذا بالسببية وقد تكلمنا عنها بإسهاب فهو يقول :

١ - إن كل شىء حادث فى هذا العالم هو من فعل الله وخلقه . . فهو

---

(١) الاحياء جـ ١ ص ٧٥ (٢) الاحياء جـ ١ ص ٩٠ ، ٩١

(٣) الاحياء جـ ١ ص ٩٤

خالق الإنسان وخالق أفعاله « والله خلقكم وما تعملون » ـ « وأسروا قولكم أوجهروا به » .

١٦١ — ماصلة قدرة الله بقدرة الإنسان ؟

إن انفراد الله بخلق أفعال العباد لايخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب .. إذ الله قد خلق القدرة والمقدور جميعا .. خلق الاختيار والمختار معاً .

فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب، وليست بكسب له، وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له .وكيف تكون جبرا محضا والإنسان يدرك التفرقة بين الحركة الاختيارية ، والحركة الاضطرارية كالرعدة ، كما أنه كيف يكون خلقا للعبد وهو لايحيط بتفاصيل أجزاء الحركة المكتسبة وأعدادها ؟ فإذا بطل الطرفان فلم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد وهو أن الفعل مقدور بقدرة الله اختراعا وخلقا ، وبقدرة العبد على نحو آخر من التعليق يسمى كسبا ،وليس بلازم أن يكون تعلق القدرة بالمقدور على وجه الاختراع فقط .

إذ قدرة الله أزلا كانت متعلقة بالعالم ، مع أن الاختراع لم يكن حاصلا حينئذ .

هذه القدرة عند الاختراع متعلقة بالمخترع على نحو آخر فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها (١)

(١) الاحياء ج ١ ص ٩٤

١٦٢ — هل الإنسان مجبر أو مختار؟

وقد زاد ذلك المعنى إيضاحا فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » عندما يتكلم على خلق الأفعال فيقول : إن أهل السنة « الأشاعرة » قالوا : الجبر محال والقدر مستحيل وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد ، فالله قادر على الاختراع للقدرة « قدرة الجبر على الفعل » مع المقدور « الشيء المخلوق » ولهذا سمي قادراً ومخترعا وسمى العبد مكتسبا لأن الله نسب هذا اللفظ فى القرآن إلى العبد فقال حاكيا عن النفس : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » و « كل نفس بما كسبت رهينة » فالنسبة بين المقدور إلى القدرة كنسبة المسبب إلى السبب ، وقدرة العبد التى يخلقها الله فيه عند حصول الفعل ـ الذى يفعله الله ـ هى قدرة لا تعلق لها بالمقدور قبل حصول الفعل ، بل هى مستعدة ومتهيئة لوقوع المقدور بها ولكنه عند وقوعه يقع بقدرة الله إطلاقا

ولكن الغزالى لا يترك لنا مجالا لنقده عندما يقول : إن قدرة الإنسان إذاً تصبح معطلة فهى والعجز سواء .

وأخيراً .. يعمد إلى أسلوبه الخطابى الكلامى فيقول : إنه لابد من إثبات قدرتين متفاوتتين : إحداهما أعلى ، والأخرى بالعجز أشبه ، وأنت بالخيار ، فإما أن تثبت قدرة شبيهة بالعجز للإنسان وقدرة مطلقة لله ، وإما أن تثبت العكس ، ولن يثبت العكس إلا القوم الزائفون إذ العجز بالمخلوقات أولى (١)

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨١

١٦٣ — هل ما يفعله العبد قد أراده الله؟

إن فعل العبد وإن كان كسباً له لا يخرج عن كونه مراداً لله ، فلا يجرى أى شىء فى الكون إلا بقدرة الله وإرادته ، ومنه الخير والضر والنفع والشر ، « لاراد لقضائه ولا معقب لحكمه » ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، « ولوشاء الله لهدى الناس جميعا » ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » .. فإن قيل كيف ينهى الله عن فعل الشر ويريده بل ويفعله ؟ ؟ أجيب : بأن الأمر غير الإرادة ، كما يأمر الإنسان بشىء مع أنه لا يريده .. مثل عبدك الذى ضربته فعاتبك السلطان ، فاعتذرت بتمرده ، فأردت تعضيد قولك بأن أمرته بعمل مّا ، فأنت فى هذا الوقت لا تريد أن يفعله حيث لا تريد إهلاك نفسك (١) .

١٦٤ — لماذا يريد الله الآلام للإنسان ؟

إن كل مايفعله الله من خير وشر وصلاح وأصلح و .. ليس واجبا عليه بل فضل منه ، لا كما يقول المعتزلة من وجوب مراعاة الأصلح ، وإلا فبماذا يجيب المعتزلى عندما تعرض عليه مناظرة فى الآخرة بين صبى وبالغ ماتا مسلمين . إذ الله يفضل البالغ ويزيده فى الثواب حيث تعب بفعل الطاعات كما يقول الغزالى :

الصبى : رب ! ! لم زدته عنى فى الثواب ؟ ؟

---

(١) الاحياء ج ١ ص ٩٥

الله : لأنه اجتهد فى الطاعات

الصبى : ولكنك أنت أمتنى فى الصبا وكان يجب عليك مراعاة للأصلح لى أن تديم حياتى حتى أبلغ فأطيعك

الله : لأنى علمت أنك لو بلغت لأشركت . فموتك فيه مصلحة لك

الكفار : « ينادون من النار » ألم تعلم بالله!! أننا عند كبرنا سنشرك بك أفلا متنا فى الصبا كذلك ، مثل هذا الصبى مراعاة لمصلحتنا ؟؟

هذه المناظرة هى التى استشكل بها أبو الحسن الأشعرى على أستاذه الجبائى ، موردها عليه ، فلم يمكن الجبائى الإجابة على الاستشكال ، فترك الأشعرى من يومها أستاذه المعتزلى ، وأسس مذهبه الأشعرى (١)

يعلق الغزالى على هذه الحكاية بأن الأمور الإلهية يجب ألا توزن بميزان وجوب الأصلح ولا بميزان العقل ، ولا يقال إن ذلك قبيح من الله حيث مكن هذا من أسباب العذاب ليعذبه ، لأن الله لا يتصور منه قبيح ، كما لا يتصور منه حسن ، إذ ليس فى فعله مصلحة له ولكنه حكيم عالم بحقائق الأشياء ، قادر على إحكام فعلها وفق إرادته ، ولا يصح أن تقيس حكمته بحكمتنا(٢)

١٦٥ — هل على الإنسان طاعة ربه أو طاعة عقله؟

الحسن والقبح يعرفان بالشرع لا بالعقل لأنه كما تقدم قد يعذب الله على الطاعة وقد يثيب على المعصية لأنه لا وجوب على الله مطلقا . . إذ

---

(١) رواها الغزالى حتى بدون إسنادها إلى أحد!! (٢) الاحياء جـ ١ ص ٩٦

الطاعة والمعصية أمامه سواء بسواء . . وإنما عرف ذلك بواسطة الشرع فقط

ولكن إذا قال شخص مكلف للنبي : لا يجب عليّ قبول الشرع إلا بالنظر والتفكير العقلي وبيان حسنه وفضله .. مع أن هذا الحسن لا يعرف بالعقل بل بالشرع، فنرد عليه بمثال مرشد ينصح شخصا : إن وراءك سبعا ضاريا فإن لم تبرح عن المكان قتلك وإن التفت وراءك عرفت صدقي ، فيقول الشخص : لا يثبت صدقك مالم ألتفت ورائي ، ولا ألتفت ورائي ولا أنظر مالم يثبت صدقك ، فيدل هذا على حماقة هذا الشخص ، واستهدافه لإهلاك نفسه ، مع أنه لا ضرر على المرشد ، فكذلك النبي

رابعا في السمعيات : حيث يقول الغزالي : يجب علينا التصديق بالحشر والنشر ، وبالجنة والنار ، وبكل ماذكره الشرع عن الآخرة

١٦٦ — وأخيرا هل الغزالي متكلم أشعري أو فيلسوف حر ؟

ثم يختم الغزالي كتابه قواعد العقائد الذي وعدنا فيه بآرائه ونظرياته الفلسفية بقوله : هذه هي نفس القواعد التي ذكرتها في كتاب «الأربعين» ومن اعتقدها كان موافقا لأهل السنة ، بعيداً عن رهط البدعة - يريد المعتزلة - إذاً هو في هذا البحث متكلم ذاب عن شيعته - أهل السنة - متابع للأشاعرة مثبت لآرائهم ، مدافع عن مذهبهم .

أما الفلاسفة - كما سبق أن بينا ذلك عند المقارنة بينهم وبين المتكلمين - فهم أحرار في الفكر ، مطلقو العقيدة في الرأي، لا يفكرون متابعين ،

ولا يبحثون مترسمين ، وإنما هم يحملون لواء الفكر الحر ، والرأى الطليق ، أينما انحدر بهم تبعوه ، وحيثما اعتلى بهم أمسكوه .

١٦٧ — هل قضى الغزالى على الفلسفة ؟

وبعد : فهل لعب الغزالى دوره الخطير ؟ وهل وصل إلى ما أراد من القضاء على الفلسفة ؟؟

نعم ! : إن الغزالى مما لا نزاع فيه قد سوء سمعة الفلسفة ، وشوش على آرائها بين العامة من المسلمين ، وسفة تعليمها ، وأساء إلى المتحدثين بها بين جمهور الشعوب الإسلامية ، بحيث أنها فقدت محلها التى كانت تحتله قبلا بينهم ، ونزلت من مستواها الرفيع التى كانت تجلس عليه

أما أنه قضى على نظريات الفلاسفة وهدم آراءهم بين جمهور المفكرين والباحثين المتخصصين ؟؟ فإنى أترك ابن رشد يجيب على هذا السؤال ، وهو واحد من هؤلاء الأفذاذ الذين حملوا لواء الرد عليه .. فألف كتاب تهافت التهافت ، وهو بذلك يمثل الدور الخامس من أدوار الحركة الفكرية فى الإسلام .

الدور الخامس

انتشال الفلسفة من وهدة علم الكلام

دور ابن رشد وأثره فى إحياء الفلسفة وقد ورثها عنه تلامذته الأوربيون

(١) شىء عن حياته وتعلمه

١٦٨ — الأب والجد والحفيد

أما الجد : فهو أبو الوليد محمد بن رشد ـ قاضى قرطبة ـ مالكى المذهب ، مفتى المسلمين فى الأندلس وبلاد المغرب، وفتاويه الخطية الموجودة بمكتبة باريس كانت أساسا للحفيد فى تكوين رأيه فيما بين الفلسفة والشريعة من الاتفاق .

وأما الإبن : فهو أحمد المولود سنة ١٠٩٤ م والمتوفى سنة ١١٦٨ م وقد خلف الجد فى قضاء قرطبة .

وأما الحفيد فهو فيلسوفنا أبو الوليد محمد بن رشد .

ولد سنة ٥٢٠ هـ = سنة ١١٢٦ م فى قرطبة ، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام « اللاهوت » على ابن القاسم بشكوال ، وابن مسرة ، وأبى بكر بن سمحون ، وأبى جعفر بن عبد العزيز . أعاظم فقهاء الاندلس

حينئذ ، ولما ترعرع اتصل بابن طفيل الفيلسوف ، وكذلك بأبى مروان ابن زهر عندما أصبح طبيب السلطان

١٦٩ — النهضة الفكرية الاندلسية فى عصره

وقد كان القرن الرابع فى المغرب : يماثل القرن الثالث فى المشرق ، من حيث النضج العقلى ، فقد اجتمع بين يدى الحكم الخليفة الأندلسى(١) الفلاسفة والمفكرون الأحرار الذى رفع من شأنهم ، وجمع لهم الكتب من القاهرة والاسكندرية وبغداد ودمشق ، فكان لديهم ٤٠٠٫٠٠٠ مجلد، وكانوا يتدارسون باللغة العربية ، ولكن هذا العصر الذهبى ينطفىء لمعانه بموت الحكم ، وعندما ينتهى الأمر إلى ابن هشام وهو صغير ، ويتقدم عليه الحاجب المنصور ويغتصب منه السلطان ، نجده يتحبب للعامة وعلماء الشرع التى تكره حرية الفكر فى كل زمان ومكان ، فيبدد كتب الفلاسفة ويضطهد المفكرين

وكانت هذه الحركة سببا فى سقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين فنرى الأمير عبد المؤمن الذى استولى على السلطان ينصر الحركة الفكرية فيجتمع فى ساحته ابن زهر وابن بجا وابن طفيل وابن رشد

مات عبد المؤمن فخلفه الأمير يوسف ، فقرب إليه ابن طفيل ، وأخيرا قدم ابن طفيل إليه ابن رشد

---

(١) ٣٥٠ — ٣٦٦ هـ : ٩٦١ — ٩٧٦ م

١٧٠ — كيف اتجه ابن رشد نحو دراسة أرسطو؟

وقد كان الأمير المذكور يحس غموضاً فى ترجمة فلسفة أرسطو ، وركاكة فى شرحها . فأوصى ابن رشد بالقيام على تذليلها ، وقد انقطع ابن رشد لهذا العمل من ذلك اليوم

وفى سنة ٥٦٥ هـ — سنة ١١٦٩ م ولاه الخليفة يوسف قضاء أشبيلية ، ولكنه فى سنة ٥٦٧ هـ يعود إلى قرطبة فيبدأ بشرح أرسطو الشرح المسهب ، موزعاً أوقاته على القضاء حينا ، وعلى التأليف والكتابة حينا آخر ، وفى سنة ١١٨٢ م يتولى قضاء قرطبة مكان أبيه وجده ، ثم يصبح طبيب الأمير الخاص عند ما مات ابن طفيل

وقد سمت منزلة ابن رشد أكثر وأكثر ، عند ما مات الأمير يوسف ، وأتى بعده الخليفة يعقوب المنصور بالله ، إذ كان محبا للعلم ، مبجلا للمفكرين والفلاسفة

ولكن هنا بدأت وشايات الحاسدين على ابن رشد ، فوشوا به للخليفة فغضب عليه طوال الأربع سنين الباقية فى حياته

١٧١ — أسباب اضطهاد الخليفة له

ومن أهم أسباب اضطهاده التى وشوا بها إلى الخليفة هى :

١ — ما حكاه الأنصارى أنه كان يؤثر أبا يحيي والى قرطبة وأخى الخليفة على أخيه المنصور

٢ — وقوله فى كتاب الحيوان : رأيت الزرافة عند ملك البربر

٣ — ونفيه بعض ما جاء فى القرآن ، إذ نفى وجود قوم عاد وهلاكهم بسبب ريح عاتية

٤ — ومخاطبته للخليفة بيا أخى . .

كان فى إمكان ابن رشد أن يدافع عن نفسه ، ففى الأولى : كان يمكنه أن يقول : إن الخليفة هو ولى نعمة أخيه ، وفى الثانية : كان يمكنه أن يقول : إن أعداءه حرفوا ملك البحرين إلى ملك البربر .. وفى الثالثة: كان يقول : إنه مؤمن بكل ما جاء به القرآن .. وفى الرابعة : يقول : إن الخليفة أخاه فى الإسلام

كما كان فى إمكانه أن يدافع عن نفسه عندما اجتمع الفقهاء لمحاكمته بتهمة الزندقة ، ولكنه لم يفعل ، فكان جزاؤه النفى فى « أليسانه » (١) فتفرق عنه تلاميذه وكان ذلك بدء اضطهاد الفلسفة والفلاسفة ، إذ أذيع منشور على الناس يحرم الاشتغال بكتب الفلسفة ، والاشتغال بكل ما يمت لها بسبب ، وقد ازداد كره الناس للفلاسفة حينئذ ، حتى أن ابن رشد وابنه قد أخرجا من المسجد فى أليسانه عندما دخلا ليصليا مع الناس — كما حكى ذلك الأنصارى —

١٧٢ — وفاته

وأخيراً عفى عن ابن رشد برجاء من بعض أعيان إشبيلية ، ولكنه مات بعد سنة من ذلك العفو ، إذ توفى فى سنة ٥٩٥ هـ وعمره ٧٥ سنة ليلة الخميس التاسعة من صفر ، وقد دفن بقرطبة .

---

(١) بلد قريبة من قرطبة يسكنها اليهود

٢ — دراساته الفلسفية

١٧٣ — ابن رشد شارح أرسطو

اهتم ابن رشد بدراسة الفلسفة من منابعها الاغريقية ، وقد تحمس لها حتى أنه كان يفاخر بأرسطو ، ويؤمن بنبوغه إيمانا جعله يفهم أنه المقصود فى القرآن بقوله : « إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء » فينسب إليه كل علم وكمال ، ويؤكد أنه هو أسمى صورة للعقل الإنسانى ، وأنه دليل على اقتراب العقل الإنسانى من العقل الكلى ، وأنه الفيلسوف الإلهى ، وقد شرح ابن رشد مؤلفات أرسطو ثلاث مرات ، ولذا سمى بالشارح ، وهو اللقب الذى أطلقه عليه دانتى Danti فى كتابه «الكوميديا الالهية » وكان شرحه على ثلاثة أنواع :

أ ـ تناول موضوعاته وألف فيها من عنده .. فهو شارح للموضوعات
ب ـ تناول موضوعاته وذكر عناصرها ثم شرحها .. فهو شارح للعناصر
حـ ـ تناول موضوعاته وذكر كل ما كتبه أرسطو وشرحه فقرة فقرة فهو شارح لكلام أرسطو

٣ — فلسفة ابن رشد وفلسفة المتكلمين

١٧٤ — أساس فلسفة المتكلمين

إن أساس فلسفة المتكلمين فى خلق العالم وعلى رأسهم الغزالى هو :

١ ـ حدوث مادة العالم من العدم

٢ ـ وجود خالق لهذا الكون قائم على خلقه وتدبير شئونه ، مطلق التصرف منفصل عنه ولهذا فلا توجد أسباب لما يحدث فى الكون إذ الخالق نفسه هو السبب فى كل الأحداث ، ولهذا يمكن أن يكون العالم منفصلا على صورة غير الصورة التى عليها الآن

٣ ـ تنزيه الخالق عن كل قيد

٤ ـ حفظ الدين وقواعده الأساسية والدفاع عنه أمام الفلسفة والعلم بواسطة التأويل والتخريج ، ومذهب المتكلمين هذا هو مذهب الغزالى وقد دافع عنه بحرارة وقوة

١٧٥ — رأى ابن رشد وأرسطو فى خلق المادة

أما فلسفة ابن رشد فى مسألة المادة وخلق العالم فرأيه فيهما هو رأى أرسطو إذ يقول : ان كل فعل يفضى إلى خلق شىء إنما هو حركة . والحركة يلزم لها شىء لتحركه ، هذا الشىء هو المادة ، وهذه المادة هى شىء قابل للانفعال . فلا حد له ولا اسم ولا وصف ، بل هى شىء فرضى محض لابد منه ، لاغنى عنه ، فهى أبدية لاتتلاشى أبداً ، ولأجل خروج المادة من حيز الفرض إلى حيز الفعل : لابد لها من محرك يحركها .. هذا المحرك هو الله من غير اختيار فى إصدار تلك الحركة .

وقد فرض ابن رشد وجود المادة : إذ أنه ينفى خلق المادة من العدم كما يقول المتكلمون ، ويدلل على رأيه بآى من القرآن : « يوم تبدل الأرض

غير الأرض والسموات »، و « ثم استوى إلى السماء وهى دخان ».

١٧٦ — رأى ابن رشد والفلاسفة فى خلق العالم

أما رأيه فى خلق العالم فقد أبرزه بين هذ الآراء الأربعة :

١ ـ رأى المتكلمين واللاهوتيين وعلى رأسهم الغزالى ، ويوحنا فيلوبون . فيقولون بأن قوة الخلق إنما هى موجودة فى الفاعل ـ وهو الله ـ لا فى المادة

٢ ـ مذهب ابن سينا وغيره القائل بأن قوة الخلق والإيجاد موجودة فى الفاعل ، ولكن لا يمكن خلق الشىء إلا من شىء فوظيفة الفاعل هى إيجاد الهيئة والصورة التى يجب أن تخلق المادة على شكلها ، ولذلك فالله هو واهب الصور .

٣ ـ مذهب تميتوس ، وربما كان قريبا منه رأى الفارابى أى أن الخالق تارة يكون متصلا بالمادة ، وتارة يكون منفصلا عن المادة حين خلقها

٤ ـ مذهب أرسطو وابن رشد نفسه وهو : أن الفاعل والخالق يوجد الصورة والمادة بتحريكهما تحريكا يسهل لها الخروج من حيز القوة إلى حيز الوجود ، ووظيفة الفاعل حينئذ تسهيل الخروج فالعمدة فى الخلق إنما هى على الفاعل وعلى القوة الكامنة فى المادة معا ، بحيث إذا لم يوجد أحدهما فلا يتم خلق شىء [1] أما رأيه فى تنزيه الخالق من كل قيد ...

---

(١) الفصل الثامن من كتاب ابن رشد فى الطبيعيات فقرة : ١٧٦و١٨٤و١٥٥و١٥٧ والفصل الثالث فقرة : ٨٤ والرابع فقرة : ٨٢ و ص ١٠٨ من كتاب رينان عن فلسفة ابن رشد .

وكذلك رأيه فى طرق الدفاع عن الدين بأسلوب الفلسفة : فستلمسه بوضوح عند التكلم عن رأيه فى السببية .

٤ — ابن رشد ودوره الايجابى فى الفلسفة الاسلامية

١٧٧ — تهافت التهافت وأثره الايجابى فى الفلسفة

وقد قام ابن رشد بدور إيجابى فى الفلسفة الإسلامية فألف الكتب فيها وأكد رأيه فى كثير من موضوعاتها وكان أكبر أثر له فى تثبتها رده على « تهافت الغزالى » فى كتابه « تهافت التهافت » . وكما شرحنا آراء الغزالى أو بمعنى أدق آراء المتكلمين فى السببية فسنأتى على رأى ابن رشد فيها كذلك ليسهل المقارنة ويمكن استخلاص النتيجة .

١٧٨ — لماذا لم يتكلم الفلاسفة فى المعجزات ؟

نفى ابن رشد أن أحدا من الفلاسفة تكلم عن المعجزات بنفى أو إثبات إذ هذه من الأشياء التى يجب ألا يتعرض لها بإثبات أو نفى . وذلك لسببين :

ا — الباحث والمتشكك فيها يستوجب العقوبة

ب — المعجزات من مبادىء الشرائع التى بها يكون الإنسان فاضلا ، ولا سبيل إلى حصول العلم بها إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب ألا يتعرض للمبادىء التى توجب الفضيلة قبل حصولها .

ويقسم ابن رشد المعجزات إلى نوعين :

١٧٩ — المعجزات لإقناع العوام وهي نوعان :

ا — جنس ممتنع على الإنسان ـ ويصرح بأن المعجزات ليست من هذا الجنس ، وليس بلازم أن تكون الأمور الممتنعة عقلا، ممكنة في حق الأنبياء (١) .

ب جنس ممكن عقلا ممتنع على الإنسان ، وذلك هو الممكن في حق الأنبياء مثل كل المعجزات التي لو تأملناها لوجدناها من ذلك الجنس ، وأبينها في ذلك القرآن الذي لم يكن خارقا للعادة من طريق السماع ، كانقلاب العصا حية ، وإنما ثبت إعجازه بطريق الحسن والاعتبار لكل إنسان في أي زمان ومكان (٢) .

١٨٠ — المعجزة ليست لإقناع الخواص

وطريق الخواص كما يقول ابن رشد في تصديق الأنبياء ليس هو المعجزة ، وإنما هو طريق آخر نبه عليه الغزالي مرارا وهو ما أتوا به من شرائع موافقة للحق وللبشر تلبية لحاجات المجتمع .

١٨١ — ابن رشد يثبت وجود الأسباب في الأشياء

ولكن .. هل ابن رشد يثبت وجود الأسباب في الأشياء ؟؟

نعم !! لا ينكر ابن رشد وجود الأسباب الفاعلة ضرورة حتى أنه

---

(١) أليس هذا القسم هو نوع المحال الذي قال الغزالي بامتناع تحققه أيضا ؟ (٢) أليس هذا التقسيم هو تقسيم الغزالي عندما قال بأن قلب الأجناس نوعان نوع محال .. ونوع جائز

يقول إن الجاحد لها إما منقاد لشبهة سفسطائية ، أو جاحد بلسانه لما فى جنانه . ولا بد له من أن يقول إن كل فعل ليس بلازم أن يكون له فاعل

١٨٢ — هل هناك أسباب خارجة عن الأشياء ؟

ولكن ما رأى ابن رشد فى أن هناك مؤثرا خارجا عن السبب يؤثر فى المسبب ؟؟

يقول ابن رشد : أما أن هناك أسبابا يتم تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها فهذا ليس معروفا بنفسه لنا ومتؤكداً لدينا ، وهو يحتاج الى فحص كثير (١) .

أما أن هناك بعض مسبباب تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أن تكون تلك الأسباب خارجية ، إذ قد تكون داخلية ولكنها مجهولة لنا فقط (٢) .

١٨٣ — رده على منكرى الأسباب فى الأشياء

ولكن كيف يرد ابن رشد على منكرى الأسباب ؟ ؟

يقول لهم : بماذا تعللون الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بها ؟ إذ لو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لما كان له طبيعة تخصه ، وإذا لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم ولا تعريف يخصه ، واذا كان كذلك كانت كل الأشياء شيئاً واحداً .

(١) وهذا هو ما يؤكد الغزالى ـ بلسان المتكلمين ـ أنه عرفه « ألا وهو الله » .

(٢) الغزالى يؤكد أن ذلك المجهول « هو الله »

مع أن هذا ليس بصحيح . . إذ لو ارتفعت طبيعة الواجد ، لارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

١٨٤ — مدى التلازم بين السبب والمسبب

وماذا يرى إبن رشد فى : هل المسببات تنتج عن الأسباب دائما أو غالبا أو فيها الأمران ؟؟

يقول : إن الواقع يؤكد وجود المسبب عند وجود السبب وقد يكون السبب مضافا إلى سبب آخر إضافة لاتتناهى ، وقد توجد أشياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وإيجاد المسبب كما فى حجر الطلق (١) ولهذا فليس بمؤكد أن النار إذا دنت من جسم حساس أحرقته حتما . إذ لايبعد أن يكون سبب آخر يمنع النار من التأثير ، ولكن هذا لايسلبها صفة النار المحرقة (٢)

١٨٥ — الفوضى التى تنتج من نفى التلازم بين السبب والمسبب

ولكن أليس للموجودات المستحدثة أربعة أسباب : فاعل ومادة وصورة وغاية ، وهى ضرورية لوجود المسببات سيما الأسباب التى هى جزء من المسبب ، وقد سماها قوم محلا وقوم شرطا ، وقوم صورة ، وقوم صفة نفسية ، ألا يثبت المتكلمون « والغزالى منهم » أن هناك :

١ ـ شروطا ضرورية فى حق المشروط كالحياة شرط للعلم ؟

٢ ـ وحقائق وحدودا ضرورية لوجود الموجود ؟

---

(١) حجر لاتؤثر فيه النار (٢) ألا يتفق هذا مع رأى الغزالى ؟

٣ ـ ويطردون هذه الحقائق والحدود على الغائب كالموجود سواء بسواء ؟؟ ثم يقول ابن رشد :

الواقع أن من رفع الأسباب فقد أبطل صناعة المنطق ، ونفى العقل ومحا العلم ، إذ يلزم إلا يكون هناك شيء أصلا وعلما حقيقيا ، بل إن كان فعلم ظنى ، وهنا ينتفى البرهان والدليل والتعاريف والقضايا والمقدمات، بل من يقول : « إنه لا يوجد علم يقينى ضرورى » يلزم أن لا يكون قوله هذا ضروريا كذلك .

١٨٦ — لم لا يقال : ان التلازم بين السبب والمسبب ينتج من عادتنا رؤيتها متلازمة ؟؟

ولكن ما رأى ابن رشد فى أن العلاقة بين السبب والمسبب ليست بضرورية، وإنما تحكم النفس عليها حكما ظنيا موهمة أنها ضرورية فقط تبعا لما تعودناه ؟؟

يقول ابن رشد : إن الفلاسفة لا ينكرون هذا « وهو منهم » وللمتكلمين الحق فى أن يسموا هذه العلاقة عادة ، وذلك لأن العادة :

١ ـ إما عادة لله وذلك محال .. لأن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل غالبا ، والله ليس كذالك . إذ لن نجد لسنة الله تبديلا أو تحويلا .

٢ ـ وإما عادة للموجودات فذلك محال أيضا لأن العادة لا تكون إلا لذى نفس ، أما الجمادات فلها طبائع لا تختلف أبداً « إن غالبا ، وإن نادراً »

٣ - وإما عادة لنا عند الحكم على الموجودات وهى ليست أكثر من حكم العقل الذى يقتضيه طبعه والذى لهذا الفعل سمى العقل عقلا ، والفلاسفة لا ينكرون مثل هذه العادة إذ العادة لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى ما ، إلا أنه فعل وضعى ، كما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا لأنهم رأوه يفعل ذلك غالبا ، فإن كان هذا ما أراده المتكلمون .. كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنا لك حكمة أصلا تنسب إلى الفاعل فيصبح حكيما .

١٨٧ — مدى تأثير الأشياء فى بعضها

ولكن ما رأى ابن رشد فى فعل الأشياء بعضها فى بعض ؟؟

يجيب : إنه يعتقد من غير شك أن هذه الموجودات يفعل بعضها فى بعض ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل .. بل بفاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها بل فى وجودها فضلا عن فعلها ، أى ليست الأشياء إذاً علة تامة (١) .

وأما جوهر هذا الفاعل فقد اتفق الحكماء على أنه :

١ - برىء عن المادة .

٢ - فعله شرط فى وجود الموجودات وفى وجود أفعالها .

٣ - يتناول فعله هذه الموجودات بواسطة مفعول لها هو غير هذه الموجودات .

---

(١) ألم يقل الغزالى بهذا ؟ .

ولكن كيف يرد ابن رشد على قول الغزالى : إن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها فى بعض ، وانما الفاعل لها مبدأ من الخارج ؟؟

يجيب ابن رشد : ولكن الغزالى لا يمكنه أن يقول إن الذى يظهر من فعل بعضها فى بعض إنما هو أمر كاذب بالكل .

١٨٨ — الفلاسفة لم تقل بالطبع بتاتا

وماذا يرى ابن رشد فيما ينسبه الغزالى إلى الفلاسفة من أن المبادىء المفارقة تفعل فى الأشياء بالطبع لا بالاختيار ؟

يقول ابن رشد : إن أحداً من الفلاسفة لم يقل بهذا بل كل ذى علم عندهم فاعل باختيار ، ولكن للكمال لا يصدر الا أفضل الضدين « أى القول بالأصلح » .

١٨٩ — الفلاسفة لم تعترض على معجزة ابراهيم

وماذا يرى ابن رشد فيما نسبه الغزالى إلى الفلاسفة من الاعتراض على معجزة إبراهيم ؟؟

يجيب : بأن أحداً من الفلاسفة لم يعترض على ذلك ، ولم يجرؤ على القول بهذا إلا بعض المتظاهرين بالفلسفة من المسلمين ، وهؤلاء واجب قتلهم إذ أنهم زنادقة ولأنه كما تقدم لا يجوز الجدل فى مبادىء الشرائع بل يجب التسليم بها لأن الفضائل الشرعية ضرورية للإنسان بل هى أشد ضرورة للإنسان العالم الفاضل ، ولهذا يجب التقليد فى مباديها وعدم الشك فيها .

١٩٠ — يجب الإيمان بالمعجزات

ولكن ما رأيه فى صحة المعجزة ؟؟

يجيب : بأنه يجب أن يقال بأن المعجزة أمر إلهي يفوق العقل الإنسانى حقيقة ، فلا بد من الاعتراف به مع الجهل بأسبابه ، وعندما يعرض للإنسان تأويل في مبدأ من مبادىء الشرائع يجب عليه ألا يصرح بذلك التأويل بل يقول كما قال الله تعالى : «والراسخون في العلم يقولون آمنا به» هذه هى حدود الشرائع ، وتلك حدود العلماء .

١٩١ — هل النار هى الفاعلة للإحراق دون الله؟؟

ولكن كيف يرد ابن رشد على قول الغزالى : إن الفاعل للإحراق هو الله دون واسطة خلقها فى النار ؟؟

يجيب : بأنه لا يشك أحد من الفلاسفة فى :أن الإحراق الواقع فى القطن من النار مثلا ، أن النار هى الفاعلة له لكن لا بإطلاق بل من قبل مبدأ من خارج ، هذا المبدأ هو شرط فى وجود النار ، كما هو شرط فى إحراقها ، ولكن الفلاسفة يختلفون فى ذلك المبدأ الخارجى :

١ ـ هل هو مفارق، ؟

٢ ـ أو هو واسطة بين الحادث (القطن المحروق) وبين المفارق (المبدأ الخارجى) غير النار ؟ ؟

١٩٢ — علم الله سابق للفعل وعلمنا لاحق له

كيف يرد ابن رشد على قول المتكلمين — كما قال هو نفسه — : «إن الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء ، وكذلك هل هى ممكنة لدى الفاعل ، وإنما يحصل التخصيص بإرادة الفاعل التى لا ضابط لها ، ولن تحصل محالات شنيعة : كنفى قواعد العلم والمنطق و ... الخ ذلك لأن الله يخلق لنا علما بأن هذه الممكنات التى دلت العادة بجريانها على نحو مخصوص : لن تتخلف إلا فى أوقات مخصوصة ، كما يحصل وقت المعجزة؟؟»

يرد ابن رشد على جواب الغزالى هذا فيقول :

إن ذلك العلم المخلوق فينا هو شيء تابع لطبيعة الموجود دائما وأبدا ، هذا العلم يكون صادقاً إذا كان موافقاً لحال الموجود التى هو عليها ، هذا الحال الذى عليه الأشياء قد وصل إلينا من قبل نفسها أو من قبل الفاعل لها أو من قبلهما معاً ؟؟

هذا الحال هو نفس العادة التى تكلمنا عنها سابقاً وقد استحال وجودها فى الفاعل فلم يبق إلا وجودها فى الأشياء ، وهى ما يسميها الفلاسفة بالطبيعة كما تقدم

ولكن أين يقع علم الله من طبائع هذه الموجودات ؟؟

الواقع أن علم الله علة لطبائع هذه الموجودات فهى لازمة لعلمه الأزلى لزوما لا ينفك عن ذلك العلم ، وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود الذى هو بها متعلق

هذا العلم : إما هو العلم المتقدم عليها وهو العلم الذى هى معلولة عنه وهو العلم القديم الأزلى . وإما هو العلم التابع لها وهو العلم الحديث الذى يحصل بعد وقوعها ، والوقوف على الغيب ما هو إلا الاطلاع على هذه الطبيعة المتعلق بها ذلك العلم القديم

والعلم بهذه الطبيعة قبل حصولها هو مايسميه الناس رؤيا ، ومايسميه الأنبياء وحيا ، والعلم الأزلى والإرادة الأزلية هى التى توجب لهذه الموجودات طبائعها الخاصة بها ، وهذا هو معنى قوله تعالى : « قل لا يعلم من فى السموات والأرض إلا الله » ؟ ؟

هذه الطبائع للأشياء قد يكون وقوعها واجبا دائما وقد يكون وجودها واجبا غالباً والرؤى والوحى هو إخبار عن ذلك

أما العلوم التى تدعى معرفة طبائع الأشياء وخصائصها مستقبلا فذلك راجع إلى ماعندها من المعرفة بهذه الطبيعة معرفة ضئيلة .

١٩٣ — هل من الممكن صيرورة التراب انسانا ؟

ولكن ماذا يرى ابن رشد فى تقسيم الغزالى للمادة

يوافق ابن رشد الغزالى فى هذا التقسيم إلا فيما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة ، فهل يمكن أن تقبل المادة الصورة الأخيرة بدون هذه الوسائط ؟ ؟

يقول إبن رشد إن المتكلمين يقولون إن صورة الإنسان يمكن أن

تحل فى التراب من غير هذه الوسائط. [1] إنهم يقولون لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة فى أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ، ولكان خالقه إذا هو أقدر وأحسن الخالقين

وكل من المتكلمين والفلاسفة يدعى أن ما يقوله حق ، وليس عند أى واحد منهما دليل على مذهبه [2] وما عليك الآن إلا أن تستفت قلبك ، فما أنبأك به فليكن هو معتقدك ، وهو ما كلفت اعتقاده ، ونطلب من الله أن يجعلك وإيانا من أهل الحق واليقين

١٩٤ — رأى ابن رشد الصريح فى السببية

وأخيراً يتمم ابن رشد رأيه فى العلاقة بين السبب والمسبب فيقول صراحة :

وأخيراً : ولتبديد هذه الشكوك : نقول إن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات فلو جاز أن تفترق المتناسبات (ومنها الأسباب ومسبباتها) لجاز أن تجتمع المتقابلات [3] لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفترق المتناسبات ، وهذه حكمة الله فى الموجودات وسنته فى المخلوقات ولن تجد لسنة الله تبديلا

هذا كل ما ذكره فى كتابه تهافت التهافت

---

(١) مع ملاحظة أن الغزالى لم يقل بهذا بل قال : إنه لابد من مرور المادة بهذه الوسائط وقدرة الله فى مكنتها أن تحدث هذا المرور سريعاً جداً بحيث لا نلحظه ، وهذا المرور وهذه السرعة وذلك التقصير يحدث عندما يطلبه النبى وهنا يكون ذلك معجزة له

يقول ابن رشد هذا على لسان الفلاسفة ـ لأنه لا يمكنه أن يقول هذا الرأى ناسبا إياه لنفسه ـ خوفا على حياته (٢) مع أنه ذكر دليل الفلاسفة سابقا (٣) والغزالى فى أول بحثه ـ متابعة لرأى المتكلمين ـ قد أنكر هذا

١٩٥ — رد ابن رشد الصريح على من جحد الأسباب وأثرها

وهناك فى كتاب مناهج الأدلة نرى ابن رشد أصرح فى الإبانة عن غرضه وأوضح فى الرد على الأشاعرة ، كما كان الغزالى صريحا فى رأيه عندما تكلم فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد »

ففى هذا الكتاب نرى ابن رشد فى ص ١١٤ [١] يقول :

إن جحود الأشاعرة لترتيب المسببات على الأسبات ، وقولهم بعدم تأثير الأسباب فى المسببات : قول بعيد عن الحكمة والصواب :

١ - لأن المسببات إذا كان يمكن أن توجد من غير أسبابها فأى حكمة في وجود الأسباب إذاً ؟

٢ - ولأننا متى نفينا الأسباب وتأثيرها ، لم يكن هناك شىء يرد به على القائلين بالاتفاق لكل الموجودات ، وهم الجاحدون للصانع [٢] .

٣ - ولأننا نرى أن هناك ترتيبا محكما ونظاما لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم ، وإن جميع الموجودات إنما هى حادثة بنظام وتقدير ، وإن هذا لا يختل أبداً ، ولهذا يقول القرآن : « صنع الله الذى أتقن كل شىء [٣] » ، وهل يسمى اتفاقا أن كل مايحدث اليوم يحدث ضده غداً بدون نظام ولا ترتيب . ويقول أيضا : « ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور » [٤] وألا يسمى تفاوتا خلق الأشياء الآن

---

(١) فلسفة ابن رشد طبع القاهرة (٢) مناهج الأدلة ص ١١٤ (٣) الملل النحل للشهرستانى ص ٨٨ (٤) ٣ سورة الملك .

على صفة ، مع أن خلقها على صفة أخرى أكمل وأفضل (١) .

٤ - ولأن نفى الأسباب يدل على نفى الصانع وعلى نفى الحكمة عنه وإثباتها يدل على أنها صدرت عن صانع حكيم عالم مدبر عارف بما يريد

١٩٦ — كيف عالج ابن رشد الرد على الأشاعرة :

وعلى الأسباب التى نفى من أجلها الأشاعرة التلازم بين السبب والمسبب ؟؟

وها هو ابن رشد يبين السبب الذى من أجله نفى المتكلمون الأسباب :

١ - تحاشيهم نسبة أسباب مؤثرة إلى الموجودات لأنه لاسبب فاعلا الا الله ولكنهم نسوا أن خالق الأسباب فى الأشياء وجاعلها أسبابا مؤثرة وراعيها حتى تنتج مسبباتها هو الله (٢)

كما نسوا أن الله أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج ، وهى الأجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها لها من داخل فى ذوات تلك الموجودات ، وهى النفوس والقوى الطبيعية ، فحفظت بذلك الموجودات وأدت مهمتها وتمت الحكمة من وجودها (٣)

ولهذا فكل أفعالنا إنما هى مسببة عن أسباب خارجية وداخلية ، وهناك ارتباط وثيق بين الأسباب الخارجية ، وبين الأسباب التى خلقها الله فى داخل أبداننا ، فجميع الأشياء الموجودة بإرادتنا إنما يتم وجودها بالأمرين جميعا ، أى بإرادتنا التى تأتى من داخل وبالاسباب الخارجية

---

(١) مناهج الادلة ص ١١٥ (٢) مناهج الأدلة ص ١١٧ (٣) مناهج الادلة ص ١١٨

وعلم الله بهذه الأسباب وما ينتج عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب ولذلك فلا يحيط بمعرفتها إلا الله « قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله »

٢ ـ تحاشيهم من القول بصدور العالم عن سبب طبيعى عندما يؤكدون وجود الأسباب الطبيعية ، ولكنهم نسوا أن الطبيعة ونظامها : خير دليل على صنع الله وإتقانه ، وعلى أن هناك صانعا نظم الكون وأرسله ليسير على الطبيعة والناموس الذى أحكمه لها (١) ولهذا يرى ابن رشد أن العالم خلق من شىء ، ويثبت قوله بآى من القرآن : « وكان عرشه على الماء »(٢) « إن ربكم الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام »(٣) و « ثم استوى إلى السماء وهى دخان »(٤)

(١) مناهج الأدلة ص ١١٨ (٢) آية ٧ سورة هود (٣) آية ٥٣ سورة الأعراف
(٤) آية ١١ سورة السجدة

الدور السادس « الأخير »

دور دراسة الفلسفة وشرحها وتلخيصها

وهو الدور الذى قام به علماء المسلمين من أيام الغزالى وابن رشد إلى الآن

١٩٧ - ١ - علماء المسلمين يشرحون ويعلقون ويلخصون

بعد أن قام الغزالى بشرح آراء المتكلمين « أشاعرة وسنيين » عند الرد على الفلاسفة والمتفلسفين وأودع هذه الآراء فى كتبه : مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة ، وقواعد العقائد ، والاقتصاد فى الاعتقاد وبعد أن قام ابن رشد بشرح آراء الفلاسفة مناقشا الأشاعرة والمتكلمين ، وأودع ذلك فى كتابيه : تهافت التهافت ، ومناهج الأدلة بعد هذين أتى بعدهما شراح لآرائهما ملخصون لكتبهما ولم يعدم كل منهما فى أن يجد من يتحمس من هؤلاء العلماء لرأيه ويدافع عن وجهة نظره

٢ - بعض شراح الفلسفة من المسلمين وأمثلة لتعليقاتهم على العلاقة بين السبب والمسبب

١٩٨ — ا — تعليق ابن تيمية فى العلاقة بين السبب والمسبب

فها هو ابن تيمية مؤسس المذهب الوهابى المتوفى سنة ٧٢٨ هـ يقول تعليقا على رأى ابن رشد فى كتاب مناهج الأدلة ص ٥٤ « الهامش » :

« إن قول ابى المعالى « إمام الحرمين » أستاذ الغزالى وأمثاله من الأشعرية ومنهم الغزالى والظاهرية : بأنه ليس بين الموجودات وبعضها أسباب إلا مجرد المشيئة المحضة التى تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدرته ، هو قول يناقض رأى جمهور المسلمين ، لأنهم « الجمهور » يثبتون مع مشيئة الله وإرادته حكمته ونظامه ورحمته ، فالعالم بما فيه من تخصيصات ببعض الوجوه دون بعض هو دال على مشيئة فاعله ، وعلى حكمته ورحمته بعباده

هذا التخصيص للممكنات هو جائز « وهذا ما تخالف فيه الفلاسفة » بمعنى أن الله قادر على هذا التخصص ، كما هو قادر على تخصيصها بوجه آخر ، وهذا لا ينافى أن مشيئة الله وحكمته ، خصصت لبعض الممكنات بوجه وللبعض الآخر بوجه آخر

١٩٩ — ب — تعليق نظير الدين الطوسى

إذ يقول :

إن العلة التامة مرتبطة بمعلولها ارتباطا وثيقا بحيث إذا وجدت وجد المعلول ولا شك (١)

٢٠٠ — هـ — تعليق السهروردى

إذ يقول فى كتابه النصوص عن العلاقة بين السبب والمسبب (٢) « إن السبب التام إذا وجد لا يتخلف عنه المسبب أبدا ، وهناك كثيرون غيرهم أمثال الرازى وشراح كتب المنطق والفلسفة والتوحيد والتفسير

---

(١) فى الذخيرة رقم ٨٢ بالمكتبة التيمورية (٢) النصوص ص ١٩

فآراؤهم لا تخرج عن كونها مثبتة لرأى الفلاسفة أو مؤكدة لنظرية المتكلمين.

٢٠١ — تلخيص لآراء فرق المسلمين

فى العلاقة بين السبب والمسبب وهل هى ضرورية أم لا ؟؟

ولا يمكن أن نلخص آراء فرق المسلمين جميعا فى العلاقة بين السبب والمسبب وهل هى ضرورية أم لا ؟؟ بأحسن مما لخصها به عالم من علماء المسلمين لايعرف اسمه وإنما أودع رأيه فى رسالة خطية (١) عن الكلام على القدر فقال :

وتحقيق مسألة القدر فى الأفعال :

١ ـ إن جماعة قالت : إن الله أوجد العباد ، وأقدرهم على بعض الأفعال ومكنهم من الاختيار ، فهم سائرون وفق مشيئتهم ، لهذا فهم مثابون على ما يفعلون ، مجازون على ما يتركون ويقترفون ، ولكنهم غفلوا عما يلزمهم فى هذا القول من إثبات الشريك لله فى الخلق والإيجاد وأنه قد يوجد فى ملك الله مالا يريده ، حيث أنه لايريد الشر والكفر.

٢ ـ وذهبت جماعة إلى أنه لامؤثر فى الوجود إلا الله ، فهو يفعل ما يشاء ، ولا مجال للعقل فى تحسين الأشياء وتقبيحها . وهذه الأسباب التى ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر ، ليست أسبابا بالحقيقة ، بل هى أسباب عادية جرت سنة الله وعادته بأن يوجد تلك الأسباب ، ثم يوجد عقبها مسبباتها ، وكلاهما صادرة منه ابتداء من غير ترتيب بعضها

(١) ضمن مجموعة رسائل مخطوطة بالمكتبة التيمورية تحت رقم ٥٥ فلسفة ص ٨١

على بعض وتوقف بعضها على البعض الآخر ، وهم قالوا ذلك تعظيما لقدرته وإكمالا لمشيئته وإرادته

ولكن فى ذلك الرأى إبطال للحكمة والترجيح ، وعزل للعقل عن قضاياه ، وغلق لأبواب الفكر

٣ ـ وذهبت جماعة ثالثة : إلى أن الله قادر على كل شىء ، ولكن الأشياء فى قبول الوجود متفاوتة ، فبعضها صادر عن قدرته بلا سبب ، وبعضها بسبب أو أسباب .. هذا السبب قد أرسله الله لتحقيق المسبب وهو ينظم الممكنات على أحسن نظام ، وأفضل وجه ، منها ما هو خير محض ، ومنها ما كان الخير غالبا فيه ، والشر تبع له

ومن ثم قيل : الله يريد الكفر والمعاصى الصادرة عن العباد ، ولكن لا يرضى بها !! مثل : من لدغت الحية إصبعه فهو يختار قطعها بإرادته .. لأنه يريد السلامة ويرضى بها ، ويريد القطع ولا يرضى به

وهذا المذهب أصح من الأولين ، وأسلم من الرأيين .. كما أنه يرضى العقيدة ، حيث أنه متوسط بين الجبر والتفويض

٤ ـ وذهب آخرون ـ وهم الراسخون فى العلم ـ إلى : أن الموجودات على تفاوتها وترتيبها فى الوجود ، وتخالفها فى الذوات والأفعال . هى جميعها حقيقة إلهية واحدة جامعة ، ومع أن تلك الحقيقة فى غاية البساطة لكنها تنفذ قوتها فى أقطار جميع الموجودات .. فليس شأن إلا هو شأنه ، وليس فعل إلا هو فعله ، إذاً نسبة الفعل والإيجاد إلى الأشياء والأشخاص صحيحة ، كنسبة الوجود والتشخص من الوجه الذى ينتسب إلى الله .

٢٠٢ — هـ — تلخيص التلخيص

وجريا على عادة علماء المسلمين الحاليين لا أتمالك من تلخيص الرأى السابق لتوضيحه فأقول :

الواقع إن هذا الباحث المجهول قد عرض لنا الآراء الإسلامية جميعها فى السببية على النحو الآتى :

١ ـ جماعة قالت : إن لكل شىء سبباً ، فأثبتت العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب.. وقالت بالقدر ،وهؤلاء هم القدرية !! وقد خلفهم المعتزلة

٢ ـ جماعة قالت : إن الله خلق فى كل شىء سبباً . . فالعلاقة بين السبب والمسبب ضرورية من ناحية أن الله أعطاها تأثيرها :

ا ـ وكان فى مكنته أن يعطيها تأثيراً آخر ولكنه لم يرد ـ وهؤلاء هم جمهور المسلمين .

ب ـ أو لا يمكن أن يكون الوجود إلا على هذا النحو ـ وهؤلاء هم فلاسفة الإسلام « أمثال ابن رشد »

٣ ـ جماعة قالت : إن الله هو سبب الأسباب .. فالعلاقة بين السبب والمسبب عادية محضة ـ وهؤلاء هم الجبرية وقد خلفهم الأشاعرة ، أمثال: إمام الحرمين ، والغزالي ظاهرا

٤ ـ جماعة قالت بوحدة الوجود .. فالله هو السبب ، والمسبب هو الله فإن قلت : العلاقة بين السبب والمسبب ضرورية : كنت صادقا ، وإن قلت الله هو متمم المسببات كنت صادقا ـ وهؤلاء هم الصوفية أمثال ابن عربى والجيلانى .

نهاية الفلسفة الاسلامية

إبان اشتداد الحركة الفكرية الإسلامية كان العالم الإسلامى سياسيا منقسما قسمين : قسم سمى « بيلاد المغرب » : وهذا القسم هو الذى كان يحكمه حكام الأندلس من أسبانيا نفسها وبعض شمال أفريقيا .

وقسم سمى « بيلاد المشرق » : وهو ماعدا ذلك ، فيشمل العراق والشام ومصر وماوراءهما .

٢٠٣ — نهاية الفلسفة فى بلاد المغرب « الأندلس »

كانت مدن الأندلس الشهيرة كقرطبة وأشبيلية وغيرهما هى مراكز العلم فى ذلك الوقت .

وآخرحركة فلسفية قامت فيها إن لم يكن أبرزها .. إنما قامت بزعامة ابن رشد . الذى وجد من بعض حكام الأندلس وسلاطينهم ما شجعه على قيادة الحركة الفكرية، وشرح الفلسفة الإغريقية وإذاعتها بين الناس ، فألف كتبا كثيرة ضاع أكثرهاولم نعرف منها إلا تهافت التهافت ، ومناهج الادلة ـ وقد ألفهما ليرد بهما على آراء المتكلمين من أشاعرة وسنيين وهم الذين كانوا يمثلون المذهب الرسمى لبلاد المشرق حينئذ

خلف ابن رشد والتأم حوله كثير من أساتذته وتلامذته مسلمين ومسيحيين ويهوديين أمثال : ابن زهر ، وابن طفيل ، وابن بجا وغيرهم .

وأشهر تلامذته من اليهود الذين حملوا لواء فلسفته والذين كانوا حملة مشعل

الفلسفة الإسلامية إلى العالم الأوربى هو عبيد الله موسى بن ميمون . فقد حمل العرب المسلمون فلسفة الإغريقيين وتولوا حفظها من الاندثار ، ففهموها وشرحوها ولخصوها وأذاعوها فى الناس ، وخلقوا لها تلامذة وأصبحوا فيها أساتذة لهم فى نظرياتها رأى ، ولرأيهم فى أدلتها مقام .

وعلماء بلاد المغرب ـ أو بلاد الأندلس بمعنى أدق ـ وأساتذة الفكر والفلسفة من المسلمين فيها ، كانوا هم حلقة الوصل بين هاته الفلسفة الإغريقية القديمة التى ازدهرت على أيدى المسلمين ، وبين النهضة الأوربية فى القرون الوسطى التى تلقفت هذه الفلسفة من أفواه فلاسفة الإسلام ، ومن كتب ابن رشد ، وابن سينا ، والفارابى ، وغيرهم من أمثال هؤلاء العلماء والأعلام ، والمفكرين الأحرار .

ومن هنا . وفى بلاد المغرب ـ الأندلس ـ يمكننا أن نقول : إن الفلسفة الإسلامية قد أدت رسالتها العالمية وكانت الحلقة اللامعة التى ربطت سلسلة الفلسفة القديمة بسلسلة الفلسفة الحديثة .

٢٠٤ — نهاية الفلسفة فى بلاد المشرق

أما نهاية الفلسفة والحركة الفكرية في بلاد المشرق فقد كانت نهاية عجيبة .. إذ بعد أن حمل الغزالى عليها فسفه علماءها ، وشوش على آرائها فى كتابه تهافت الفلاسفة ، وبعد أن حول الناس إلى علم التصوف بكتابه الإحياء الذى انشغل به جمهور المسلمين ، وقد شجعهم ولاتهم على ذلك فأبعدهم عن التفكير المستقيم والمنطق السليم .

وبعد أن قامت مدارس ووجدت أساتذة لدراسة علم الظاهر «الشرع» ودراسة علم الباطن «التصوف»، وآكد هؤلاء للناس ألا علم وراءهما ولا رأى بعدهما

بعد ذلك كله خمدت الحركة الفلسفية فى المشرق «الشام ومصر والعراق وما وراءهما».

وأصبحت الفلسفة فى هذه البلاد إلى الآن هى دراسة للكتب القديمة وتفهم لآراء فلاسفتها وشرح لنظرياتهم وتلخيص لآرائهم بأسلوب معقد غامض، وبرموز ركيكة غير واضحة مستبينة.

٢٠٥ — خمود الحركة الفلسفية وصلتها بخمود الشرق وضعف دولة الاسلام

وطبيعى أن لون الثقافة ونوع التفكير هو بما يحدد رسالة الأمة ويكون نهضتها ويبعث آمالها ويجدد روحها، ومادامت الحركة الفكرية فى الشرق وفى بلاد الإسلام قد ماتت هذا الموت العجيب، وقد خفتت هذا الخفوت الأشد عجبا. فلا غرو أن وجدنا أمم الإسلام وقد ضعف سلاطينها وتمزقت وحدتها، وتفشت فيها الآراء الخرافية، والنظريات الوهمية وظللتها ألوان من الشعوذة والسحر، وأصبح رجالها يعالجون مسائلهم العامة تحت هذه الآراء المتهافتة، وأضحوا يبنون مستقبلهم السياسى والعلمى بهذه اللبنات المتساقطة التى لا تملك حتى نفسها ولا تمسك شيئا من بنيانها.

لذلك سهل على الأمم الأوربية التى تسلحت بسلاح العلم وشربت

من مناهل الفلسفة التى نقلها إلى بلادها علماء المشرق من المسلمين كما سبق بيانه والتى تسربت اليها من صقلية جنوبا ومن بلاد الأندلس غربا .

ثم سهل على هؤلاء الأوربيين وقد أعطاهم التفكير المستقيم قوة ، وزودهم الرأى الحر بسلاح لا يفل من إيمان بنفوسهم ، ومن استعداد للحكم والسلطان ، سهل ذاك عليهم إمتلاك أمم الإسلام ، واستعمار إمبراطورية العرب والمسلمين .

٢٠٦ — أمل ورجاء

أما الآن ..!! والعالم العربى قد بدأ يتحفز فأصبحت له دوله المستقلة ، وجامعته التى توحده .

أما الآن والعالم الإسلامى وقد بدأ يلتئم شمله بعد ما نهل من علوم أوربا ، وبعد أن تأكد أن قوته فى أن يأخذ من علماء الغرب أفكارهم .

فإنى آمل أن ينهض الشرق والإسلام . نهضة الغرب ، فينحو نحو القوة فى العلم ، وفى الفن ، وفى الإنتاج

٢٠٧ — العلم والمال والأخلاق أسس القوة

وإذا كان لى من رجاء أتوجه به إلى شباب الإسلام ، وفتيان العرب فهو أن عليهم وعلى دولهم وعلى هيئاتهم أن يتقووا بأسلحة :

ا ـ العلم : فينهلوا من ينابيعه !!

ب ـ والمال : فيسلحو أنفسهم بجبروته !!

حـ ـ والأخلاق : فيؤسسوا عليها ملكهم .. ويشيدوا فوقها سلطانهم !!

وما العلم والمال والأخلاق، إلا أسس القوة، وبغير القوة لن يقوم ملك إطلاقا ، ولن يسود سلطان أبداً .

سلسلة خلاصة الفكر الاسلامى

للدكتور عبد الدايم أبو العطا البقرى الأنصارى
دكتور فى الفلسفة

La Filosofia Politica Mussulmana
١ ـ الفلسفة السياسية للاسلام   طبع بأوربا ١٩٣٧
Princibio della Causslita
٢ ـ نظرية السببية بين مفكرى الاسلام وأوربا   طبع بأوربا ١٩٣٨
Al Gaali Come Filgsofo
٣ ـ الغزالى كفيلسوف   طبع بأوربا ١٩٣٩
La bensée bhilosobhidue d. Al-Gazali
٤ ـ الفكر الفلسفى للغزالى   طبع بالفرنسية فى القاهرة ١٩٤٠
٥ ـ اعترافات الغزالى ، أو: كيف أرخ الغزالى نفسه ؟
طبع بالعربية فى القاهرة ١٩٤٣
٦ ـ الفلسفة السياسية للاسلام
طبع بالعربية مع تنقيح فى القاهرة ١٩٤٧
٧ ـ أهداف الفلسفة الإسلامية، نشأتها وتطورها طبع سنة ١٩٤٨
٨ ـ التصوف الإسلامى بين الفلسفة والدين   تحت الطبع
٩ ـ التصوف الإسلامى كفن   تحت الطبع
١٠ ـ فلسفة القوة فى الإسلام   تحت الطبع

سلسلة خلاصة التاريخ الإسلامى

الدكتور عبدالدايم أبو العطا البقرى الأنصارى
دكتور فى الفلسفة

١- عرب الأنصار فى مصر طبع فى سنة ١٩٤٣
٢- الأنصار والإسلام طبع فى سنة ١٩٤٤
٣- رسالة الأنصار طبع فى سنة ١٩٤٦
٤- شعراء الأنصار طبع فى سنة ١٩٤٧
٥- بعث الأنصار تحت الطبع
٦- أعلام الأنصار تحت الطبع
٧- هجرات الأنصار تحت الطبع

فى التشريع وفى التربية :

١- المجموعة الوفية فى فقة الساده الشافعية جزءان فى العبادات وفى المعاملات الطبعة العاشرة سنة ١٩٤٨

٢- حاضر يا افندم - محاضرات فى علم النفس والتربيه ألقاها المؤلف على طلبة الكلية الحربية وطبع فى سنة ١٩٤٥